

# مقدمہ علم اخلاق

---

تالیف و ترجمہ

صلاح الدین سیلوتی

---

»برخ اول«

۱۳۳۱

مطبعہ سمونی کابل

تعداد طبع ۱۵۰۰



# مقدمه علم اخلاق

---

تأليف و ترجمه

سراج الدين "سليوتي"

---

«بخ اول»

۱۳۳۱

مطبعة سموي كابل

تعداد طبع ۱۵۰۰

\* الف \*

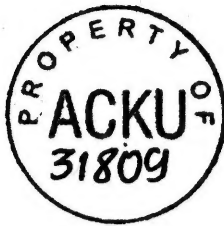
# فهرست محتویات برخ اول:

صفحه ۱

دیباچه

## اول : هویت علم اخلاق

- |    |   |   |
|----|---|---|
| ۴۰ | « | ۱- علم اخلاق، علم طبیعی است و با علم قانونی . |
| ۴۲ | « | ۲- علم اخلاق، نه علم عملی است و نه هم فن .    |
| ۴۶ | « | ۳- علم طبیعی و علم اخلاق .                    |
| «  | « | ۴- علم اخلاق و علم الحیاة (بیالوجی) .         |
| ۴۷ | « | ۵- علم النفس و علم اخلاق .                    |
| ۴۸ | « | ۶- منطق، زیبا پسندی و علم اخلاق .             |
| ۴۹ | « | ۷- علم ما بعد الطبیعه و علم اخلاق .           |
| «  | « | ۸- علم اخلاق و فلسفه سیاسی .                  |
| ۵۰ | « | ۹- علم اخلاق و علم اقتصاد .                   |
| ۵۱ | « | ۱۰- تقسیم ابعاد اخلاق .                       |
| ۵۲ | « | ۱۱- اشعاب مکاتب اخلاقی .                      |



## دوم : ادوار اخلاق :

(آ) دوره یونان و روم :

- |    |   |                                  |
|----|---|----------------------------------|
| ۶۵ | « | ۱- فیلسوف های قبل از سقراط .     |
| ۶۷ | « | ۲- سوفسطائی ها .                 |
| ۶۸ | « | ۳- سقراط .                       |
| ۷۳ | « | ۴- مکاتب اولی فکر علم الاخلاقی . |

۷۳	صفحه	۵ - فلاطون .
۱۱۲	«	۶ - مثل فلاطونی .
۱۱۷	«	۷ - ارسطو .
۱۲۲	«	۸ - کلمبیون .
۱۲۴	«	۹ - رواقیون .
۱۳۸	«	۱۰ - قیروانیون .
۱۴۱	«	۱۱ - ابیقور .
۱۴۵	«	۱۲ - مکتب ابیقور .
۱۴۸	«	۱۳ - مکاتب متأخرین .
۱۵۰	«	۱۴ - شکّی ها - لادری ها .

۱۵۲ « (ب) دوره قرون وسطی : (فلاطونی نو)

۱۵۶ « (ج) دوره جدید :

۱۶۱	«	۱ - دیسکارت .
۱۶۲	«	۲ - اسپینوزا .
۱۶۵	«	۳ - لاک .
۱۶۶	«	۴ - هیوم .
۱۶۷	«	۵ - کانت .
۱۷۳	«	۶ - مثالیت جرمنی : فیخته ، شلنگ ، هیکل .
۱۷۷	«	۷ - دوره بسیار جدید اخلاق .
۱۸۰	»	۸ - علم اخلاق نشوء و ارتقاء .
«	«	۹ - هربرت اسپنسر .
۱۸۴	«	۱۰ - ستیفن .
۱۸۵	«	۱۱ - فریدریک نیچه .
۱۹۰	«	۱۲ - اخلاق و پراگماتزم .



(د) ما و علم اخلاق :

صفحه ۱۹۷

- |     |   |                                  |
|-----|---|----------------------------------|
| «   | « | ۱ - دوره تنویر .                 |
| ۲۱۰ | « | ۲ - دوره وحدت .                  |
| ۲۲۰ | « | ۳ - دوره مدرسی ما .              |
| ۲۳۳ | « | ۴ - شیخ الرئيس ابوعلی ابن سینا . |
| ۲۴۰ | « | ۵ - شیخ محی الدین ابن عربی .     |
| ۲۴۱ | « | ۶ - ملاجلال الدین محقق دوانی .   |
| ۲۴۳ | « | ۷ - خواجه نصیر الدین محقق طوسی . |
| ۲۴۴ | « | ۸ - ملاحسین کاشفی . (واعظ)       |

۲۴۵ «

## سوم : ابعاد اخلاق

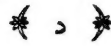
### (آ) بعد اول اخلاق (علم النفسی)

۲۴۷ «

#### (۱) موقف اول : میول و محرکات

۱۴۹ «

- |     |   |                          |
|-----|---|--------------------------|
| «   | « | ۱ - آرزو و اراده .       |
| ۲۵۰ | « | ۲ - احتیاج و خواهش .     |
| ۲۵۱ | « | ۳ - خواهش و آرزو .       |
| «   | « | ۴ - دنیاها و آرزو .      |
| ۲۵۳ | « | ۵ - آرزو و امید .        |
| «   | « | ۶ - امید و خواست .       |
| ۲۵۴ | « | ۷ - خواست و اراده .      |
| ۲۵۵ | « | ۸ - تصمیم .              |
| ۲۵۶ | « | ۹ - مقصد عبارت از چیست ؟ |
| ۲۵۷ | « | ۱۰ - اراده و سنجیه .     |



۲۵۷	صفحه	۱۱ - قصد .
۲۶۰	«	۱۲ - محرك .
۲۶۲	«	۱۳ - محرك غریزی و محرك شعوری
۲۷۲	«	۱۴ - علاقه بین محرك و قصد .
«	«	۱۵ - آیا لذت همیشه محرك است ؟
۲۷۳	«	۱۶ - آیا الم منفی لذت است ؟
۲۷۶	«	۱۷ - لذت معنوی .
۲۸۶	«	۱۸ - غایه غیر از لذت است .
۲۸۷	«	۱۹ - آیا عقل محرك است ؟
۲۸۸	«	۲۰ - پس محرك چیست ؟
۲۸۹	«	( ۲ ) موقف دوم : سجدیه و سلوک
«	«	۱ - سجدیه .
«	«	۲ - دو عامل سجدیه .
۲۹۰	«	۳ - مزاج عصبی .
«	«	۴ - غریزه .
۲۹۳	»	۵ - محیط .
۲۹۵	«	۶ - عواطف ، خصال ، عقده ها .
۲۹۶	«	۷ - عواطف .
۲۹۷	«	۸ - خصلت علم النفسی .
۲۸۹	«	۹ - عقده ها .
۳۰۰	«	۱۰ - تاثیرات عقده ها .
۳۰۱	«	۱۱ - مرض عصبی نفسی .
۳۱۰	«	۱۲ - عقده ها و سلوک .

۳۱۱	« صفحه	۱۳ - ترشح و تجسم .
۳۱۳	«	۱۴ - جمیره زیاد .
۳۱۴	«	۱۵ - نفس اماره ولوامه .
۳۱۶	«	۱۶ - سلوك .
«	«	۱۷ - حالات و ظروف .
۳۱۷	«	۱۸ - عادت .
۳۲۲	«	۱۹ - خودی منظم .
۳۲۵	«	۲۰ - انساق سچیہ .
۳۲۶	«	۲۱ - تطوع حیوانات .
۳۲۷	«	۲۲ - آزادی انسان .
۳۲۷	«	۲۳ - بلند ترین آزادی .
۳۲۹	«	۲۴ - اندازه جبر و اختیار .
۳۳۶	«	۲۵ - اراده و اسباب خارجی
۳۳۸	«	۲۶ - اراده و سابقه .
۳۴۰	«	۲۷ - اراده و ایدیا ل .
۳۴۴	«	۲۸ - آزادی اراده .
۳۴۶	«	۲۹ - آیدیا ل .
۳۴۹	«	۳۰ - جراثیم بدوی سلوك در حیوانات پست .
۳۵۰	«	۳۱ - سلوك وحشی ها .
«	«	۳۲ - رهنمای سلوك .
۳۵۲	«	۳۳ - مثل ادبی و مثل اخلاقی .
۳۵۳	«	( ۳ ) موقف سوم : قضاوت و سند اخلاقی :
«	«	۱ - انکشاف وجدان .
«	«	۲ - بدون قضاوت اخلاقی .

صفحه ۳۵۴	۳ - خودی قبايلي .
۳۵۵ «	۴ - قضاوت و تمیز .
۳۵۹ «	۵ - قوانین وضعی بحیث معیار اخلاقی
۳۶۱ «	۶ - تضاد قوانین و عادات .
۳۶۲ «	۷ - تنازع قانون شرعی و قانون اخلاقی .
۳۶۳ «	۸ - موضوع قضاوت اخلاقی .
«	۹ - نیت خوب .
۳۶۵ «	۱۰ - قضاوت بر عمل و بر عامل .
۳۶۶ »	۱۱ - قضاوت بر محرك است و یا بر قصد ؟
۳۶۸ «	۱۲ - کدام کس قضاوت میکند ؟
«	۱۳ - نقد است یا قضاوت ؟
۳۶۹ «	۱۴ - همدردی است یا نقد ؟
۳۷۲ «	۱۵ - خودی مثالی .
۳۷۴ «	۱۶ - عقل و یا جذبہ ؟
۳۷۸ «	۱۷ - کماں .
۳۸۴ «	۱۸ - معیار بحیث قانون .
۳۸۷ «	۱۹ - « هست » ، « باید » ، « شاید » .
۳۸۸ «	۲۰ - امر قطعی .
۳۹۰ «	۲۱ - قانون طبیعت .
۳۹۱ «	۲۲ - حس و یا شعور اخلاقی .
۳۹۴ «	۲۳ - وجدان .
۳۹۶ «	۲۴ - قانون عقل
۳۹۷ «	۲۵ - کانت و قانون عقل .

# محتویات برخ دوم کتاب

مجال قانون وظیفه - لذت - سعادت - سعادت و خودی - تحقق خودی - آیا رندی تحقق خودی است؟ - کمال - تطور جانب غایبه - حدود تطور - توسط آغاز - توسط انجام - خودی حقیقی - وفاق ذاتی - معانی سعادت - نفس مطمئنه و سعادت - سعادت ولذت - سعادت و مسرت - سعادت و ایدیل - سعادت و حالات و ظروف - و وظیفه و ایدیل - پس معیار چیست؟ - تصور معنی قیمت - معنی خیر - خیر اعلی چیست؟ - خوب و صحیح - صحیح عندی و موضوعی - آیا همیشه صحیح واقعی مقیاس صحیح عندی است؟ - آیا همه اعمال از نقطه نظر عندی صحیح است؟ - آیا همه اعمال از نقطه نظر موضوعی صحیح است؟ - استناد معیار اخلاقی - با استناد قانون - صحت اخلاقی - با استناد وجدان - با استناد عقل - قطعیت سند اخلاقی - تطبیق نظریات بر عملیات .

## (ب) بعد دوم اخلاق: (اجتماعی)

(۱) موقف: اول فیکرت اجتماعی.

خودی اجتماعی - خود خواهی و غیر خواهی - رأی یونانی ها درباره علم اخلاق - دنیای اجتماعی - جمعیت عضویتی است - حیات اراده ایست - وجدان محصول دنیای اجتماعی است .

(۲) موقف دوم: نظام اجتماعی .

امر اجتماعی - عدل - عرف خاص و عرف عام - حقوق و واجبات: - حق حیات - حق آزادی - حق ملکیت - حق پیمان - حق تعلیم و تربیه - موسسات اجتماعی: - خانواده - کارگاه - مدینه فاضله - مسجد - مملکت - دوستی - امرونی اخلاقی - عدل و احسان - رسوم و تقالید - بصیرت اخلاقی - عادات قومی - فضائل نسبت به مشاغل اجتماعی است - نظریه اوساط - دسته بندی فضایل - فرد یا جماعت؟ -

### (۳) موقف سوم: تاثیر فرد بر جمعیت .

فردیت مرکز جمعیت است - اتقباه و تبدل - باز پرس خودی - حیات رهبانی - ارواح شریف - زهد - حیات تأملی - علاقه بین حیات داخلی و خارجی - قاب قوسین .

### (۴) موقف چهارم: اثر جمعیت بر فرد .

خلق تنگ - شر اخلاقی - رذیلت و گناه - عقوبت - نظریات درباره عقوبت - معذوریت - عفو - آریاسیاست عبارت از اخلاق جامعه است ؟ - آیا اخلاق رو به تکمیل است ؟ - آسمان اخلاق .

## (ج) بعد سوم اخلاق (مابعد الطبیعی)

اخلاق و وحدت الوجودی - اخلاق و دین - نارسائی زندگی - نارسائی مجتمع - نارسائی علوم - نارسائی فن - ضرورت به لایقمنای - دو لایقمنای - دو درسگاه عرفان - اقایم سه گانه مثال کمال - خودی برین - نزاع لفظی - پهلوی اخلاقی دین - شیرازه بند اوراق بشر - تخلق باخلاق الله - قانون اخلاق و معرفت خداوند .

## چهارم: خاتمه:

تشوشت سلوک و معالجات:

تشوشت سلوک: - امراض عضوی - امراض و ظفی اعصاب - امراض اخلاقی و گناه - مسئلہ - اعجاب به نفس - معالجات: - تحلیل - تحلیل توسط سلوک - تحلیل خواب - تحلیل هابطه - اظهار روحیانی - تعمیر تداعی - ترکیه - عناصر چهار گانه خود شناسی - انابت - نرس مرگ .

# فہرست ماخذ یکہ از انہاتر جمہ واقتباس شدہ است:

احیاء علوم الدین . امام حجۃ الاسلام غزالی .

ادب الدنیاء والدین . امام ماوردی .

ارسطو و نریبگر (جرمنی) By Werner Jeger, Trans. By Richard Robinson, 'Aristotle'.

اسس عقاید ایرانی ہا . تاتابائی . The Foundations of The Iranian Religions.

اشارات . شیخ الرئيس ابو علی ابن سینا .

پیش بینی علم اخلاق . تی . ایچ گرین . Prolegomena To The Ethics. By T. H. Green .

تاریخ الفکر العربی . اسمعیل مظہر .

تاریخ الفلسفۃ اليونانیہ . یوسف کرم .

تذکرۃ الاولیاء . شیخ فرید الدین عطار .

تسع رسائل . معلم ثانی ابو نصر فارابی .

تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق . شیخ ابو علی ابن مسکویہ .

جبر و اختیار . رسالہ محمود جو نفوری . مقدمہ شاہ محمد سلیمان رئیس دارالعلوم علیگرہ .

جمہوریت . فلاطون . Republic of Plato.

حمد اللہ . شرح تصدیقات سلم العلوم . محب اللہ بہاری .

دائرۃ المعارف اسلامی . Incyclopedia of Islam.

دائرۃ المعارف امریکانا . Incyclopedia Americana.

دائرۃ المعارف بریطانیکا . Incyclopedia Britannica,

دائرۃ المعارف فریدو جدی .



- دائرة المعارف (کامپکت) Compact Encyclopedia.
- روح اسلام. امیر علی. Spirit of Islam, By Amir Ali.
- سر گذشت فلسفه دیورانت. The Story of Philosophy, By Durant, Ph. D.
- شرح عقاید نسفی. علامه تفتازانی.
- شرح مواقف. علامه تفتازانی.
- طبيب خانگی جامع. از اشاعات «ستیمین». هند. The Universal Home Doctor.
- علم اخلاق. ستیفن. The Science of Ethics, By Sir L. Steph.
- علم الاخلاق الى نيقوماخوس. ترجمه بارتلسی سانتیلیر. با مقدمه مترجم. که احمد لطفی السید آنرا بعربی ترجمه کرده است.
- علم النفس و اخلاق. جی. ای. هیدفیلد. Psychology And Moral, By J. A. Hadfield.
- فصوص الحکم. شیخ محی الدین ابن عربی. و شرح جامی بران.
- فلسفه جامعه. توماس کار لائل. Sartor's Rasartus, By Thomas Carlyle.
- فهرست ابن الندیم. محمد بن اسحق الندیم البغدادی.
- قاضی سلم. قاضی مبارک.
- قصه الفلسفة الحديثة. احمد امین و ذکی نجیب محدود.
- کتاب دستی اخلاق. جی. اس. مکنزی. A Manual of Ethics, By J.S. mackenzie.
- الکشف عن مناهج الادلة فی عقاید الملة. علامه ابن رشد اندلسی.
- کیمیای سعادت. امام غزالی.
- گلشن راز. امیر حسینی سادات و شیخ محمود شبستری.
- الملل و الاهواء و النحل. امام ابن حزم طاهری اندلسی.
- الملل و النحل. عبدالکریم شهرستانی.
- منهج علم اخلاق. دا کترسد گویک. The Method of Ethics, By H. Sidgwick.
- هدایات الحکمة و شرح میبذی بران.



# بسم الله الرحمن الرحيم

## ویاچه

بنام خداوند پاک و به نیایش او، و نیز بیاد پیامبر پاکیزه و درود بر او و ان  
جاوید او، ازین سبب آغاز میکنیم که: واجب دینی و وظیفه اخلاقی ما ست. و هم ازاینکه باید  
در رفتار زنده گیء خود دارای مثال و آید یالی باشیم.

وجود، و باز حیات؛ و بالاخره شعور؛ بی مقصدی نیست. مقاصد ما مانند منازل مابی  
پایان است ولی این بی پایانی بالاخره به پایانی رسیدنی است. ما بسیار مقاصد خود را به بداهت  
حس می دانیم. هر فرد انسان بلکه حیوان نیز میداند که گرسنه و تشنه است و میداند  
که بدن او ازو چه میخواهد. ولی بدنی که بین ما و حیوان مشترک است و بدنی که  
روزی برای دام و دستاندوم مسابقه سوايق حیوانی بود هیچگاه نمیتواند که  
سر منزل آخرین و مقصد نهائی حیات شناخته شود. و لو که کنون در انسان نسبتاً  
هرگز فرماندهی نفس، ناطقه گشته و بیک گام اینطور يك مسافه بعیدی را پیموده  
باشد. زیرا چون هرگز فرماندهی نیز ذریعه ایست برای مقصد دیگری مثلاً برای  
تعبیه و تجهیز و بعد از آن برای تهیه نبرد و سپس برای پیروزی و هلم جراً پس دریافت مقصد  
نهائی کاری است که بداهت حس آنرا کرده نمیتواند و این کاری است که فلسفه  
اخلاق و اخلاق مثالی میکوشد که حتی الوسع و بقدر امکان آنرا کشف کند.

مثلاً جوان آراسته و پیراسته؛ کشش تند و تیز و سوزانی را بزیر صنمی می پرورد  
و این حس مبهم ولی بسیار نیرومند او؛ دیگر تسکین و تعبیری ندارد الا وصال آن دختر.  
ولی آیا او میداند که این همه کشش و کوشش در اثر آن است که غریزه جفتی  
او را انگیزه میکند و اگر این را بداند آیا این را هم میداند که غریزه جفتی  
برای این خلق شده است که نسل را زیاده کند و نوع را بقا و ادامه دهد؟ و لیکن

آیا و وقتی که ما اینجا رسیدیم باید توقف کنیم و بگوئیم که غرض نهائی این محبت تنها تکثیر نسل انسان بوده است ؟ و اگر چنین باشد که غرض نهائی عشق آن جوان تکثیر نسل بوده است پس این جوان میتواند این غرض نهائی را از هر فردی از جفت مخالف توقع کند ، و چرا آنطور انتخابی کرده که موجب اینقدر رنج و الم او گردیده است . آری ! این جوان این انتخاب را از آن سبب نموده که این دختر به حس زیبا پسندی او قشنگ بوده است و چون جمال سایه کمال است طبعاً این خود دلیلی است که غایه نسل پس از تکثیر آن همانا کمال آن است زیرا جمال عبارت است از تناسب نظام مادی و چون نظام مادی در سایه نظام ادبی سیر میکند لاجرم جمال همیشه پیش آهنگ کمال است .

همین اشتیاق نهفته کمال است که پیکر های قشنگ و چیز های لذیذ ؛ ما را بیشتر جلب میکند ، و اگر حفظ فرد و بابقای نوع منظور یگانه فطرت می بود در آن وقت هر غذائی که بدل ما تحلیل شده می توانست ؛ و یا هر فرد از افراد جفت لطیف ؛ می توانست که این مرام را انجام دهد .

میگویند هر غریزه که و وظیفه خود را انجام میدهد بالذت توأم است . آری ! هر غریزه که وظیفه خود را انجام دهد با تسکین توأم است اما لذت بیشتر مربوط است به کمال : کمال و وظیفه و یا و وظیفه کمال . و چون غریزه و یا و وظیفه آن غایه حیات محسوب نمیشود ، لذا لذتی که بالعرض آنرا پیروی میکند نیز غایه گفته نمیشود . منفعت نیز ( طوریکه پول مقیاس فرضی است ) یک حساب اعتباری است و به طبیعت اشیا و ماهیت غرائز ارتباطی ندارد و نمیتوان آنرا آنطور غایه دانست که با سیر تکاملی بشر همراه بوده است ولو که امروز بازار گرمی هم داشته باشد . سعادت نیز اگر عناصر خیر و کمال را از آن بیرون می کنیم هم از مقوله لذت بیرون شده نمیتواند و نباید آنرا غایه نهائی اعمال بشر قرار داد .

ولی باین هم مکاتب لذت نادیده میشود بانثواء و ارتقاء دنیای اخلاق همراهی

داشته است . سو فسطائی های یونان که در حقیقت مؤسسين بدوی اخلاق گفته می شوند ، چیزی را که در نصب العین داشتند همانا کسب پول و کسب قوت بود و این کار ممکن نبود تا طبقات عامه را با خود همراه نمی ساختند ، طبقات عامه که ارسطو دشمن ذوق ایشان است و هم دنیای حقانیت ایشانرا بیش از انعام نمی شناسد ، بدیگر صورتی تحریک نمی شوند تا پای لذت و یا منفعت در بین نباشد و ازین بود که سو فسطائی ها دعوت لذت و منفعت را پیش میگرداند و حتی احياناً به پشتیبانی ذوق عموم بر حکمای حقانی هم پیر و زمند میشدند .

ارستوپوس قیروانی شاگرد سقراط خواه در اثر استعداد شخصی خود و خواه در اینکه تعلیمات سقراط را بخوبی درک نکرده بود ، اساس مکتب اخلاقی خود را برشالوده لذت طرح نمود ولی مکتب او باین پایگاه نازل خود نتوانست نزد فلاتون ؛ و حتی در مقابل فکر اتستمانس رئیس مکتب کلبیون قدی را ست کنند تا اینکه ببقور این مکتب را تا درجه تعدیل نمود و بآن وجهه معقولیت داد ولی با این هم لذت نمی توانست پیرایه اخلاقی را قبول کند و ازین رو کوشش های علمی و فلسفی اببقور درسراین کار شد و هدر رفت .

سو فسطائی های جدید اروپا که همیشه جانب شد و ذرا میگرفتند خواستند که بیش از اببقور لذت را به حلیه زیباتری بیارایند ؛ و حتی خواستند که بهترین پیرایه بشر را بر و گردن نظر فریب آن بینند یعنی آنرا در عباء و رداء دیموکراسی که مطلوب دیرین بشر بود ؛ و زمینه نهضت و قیام آن هم نزدیک شده بود ؛ جلوه دهند . و همان بود که این کار را کردند و فارموله مکتب خود را چنین نشان دادند که :

« بزرگترین لذت برای بزرگترین عدد » آری ! باینصورت دیموکراسی خود را بمیان آوردند ؛ نه باین طور که سطح پایان ذهنیت بشر را بسطح بلند آن ارتقاء دهند بلکه باین طریق که سطح بالا را بسطح پائین تنزیل دادند و همان بود که لذت بشکل مقاولاتی مسخ شده خود یعنی بقیافه

« منفعت » چهره اصلی خود را از خلال همه آن حلیه ها و پیرایه نشان داد و همه مبادیء سامی اخلاق را تحت الشعاع خود نمود .

و چون مبدء منفعت نمیتوانست مبدء حقیقیء اخلاق شود؛ طبیعی است که موجب استعمار شده و بساط استعماری را که بدترین شکل امپریالیزم است پهن نمود و دنیا را به تشنجات بغض و منافست گرفتار کرد . و از طرف دیگر دوعکس العمل دیگر را نیز ایجاد نمود : یکی نظریه نشوء و ارتقاء که اساس تنازع المبقا و انتخاب طبیعی و بقای اصلح را بمیان آورده و منجر به نظریه ایندکه « قوت حق است » و هم به عقیده « تفوق نژادی » شد ، که خطر این نظریه از خطر استعمار دنیا را کمتر تهدید و متشنج نمیکرد .

عکس العمل دیگر آن نظریه مارکسیزم بود که ماسوای دیگر خطر هائیکه بهمه چیز داشت خطر مستقیم تر آن متوجه اخلاق و تهذیب بشر بود و اینک می بینیم که این سه خطر : خطر استعمار ، خطر تفوق نژادی و خطر مارکسیزم موالید سه گانه همان نظریه منفعت و لذت سوفسطائی های اروپاست که : برا من و سلام نوع بشر خاتمه داده است .

انسان در اثر ارت و محیط دارای غریزه قوی تملك و حرص فوق العاده منفعت شده و حتی که باقی غرائز و ملذذات انسان را تحت الشعاع ساخته است . امروز روزی است که باید فلسفه اخلاق بتمام قوای خود بکوشد که این غریزه و این ملذذات را قدری تعدیل کند تا بدیگر غرائز و ملذذات موقعی برسد و انسان بتواند همه غرائز خود را زیر یک نظام آورده « خودی » خود را منظم کند و دارای تحقق ذاتی و نفس مطمئننه شود ، نه اینکه اخلاق نیز این دو غریزه قوی لذت و منفعت را مبدء اولین و غایه آخرین حیات بشر ساخته و انسان را بر خلاف اینکه : « حیوان ناطق » شناخته شده بود « حیوان محترک و بیاعیاش » بسازد . ما نمیگوئیم انسان از مال و لذت مشروع صرف نظر کند . بلکه اینقدر میگوئیم که برای غریزه تملك آن نقد را مجالی ندادد نشود که دیگر غرائز را که از آن مهم تر و لازم تر است فشار دهد و از بین ببرد .

بعضی از شعبه های مکتب لذت باین نتیجه رسید که اشخاصی مانند هکسیاس عقیده کنند که به اشجار پناه برند و برخی هم آخر شان به رهبانیت کشید. و طبیعی است اگر مبادی فکر بشر مبادی ثابت و متین نباشد: رفته رفته عرضه استحاله میشود و بطبع ظروف مجبور میشود که ماهیت خود را قلب کند. مثلاً پرنسیب مزدک بر اساس تساوی و بلکه شیوعیت مطلقه نهاده شده بود و اگر اینطور شیوعیت مطلقه و اینطور تساوی بی قید و شرطی بمیان می آمد طبیعی است که داعی يك ديكتاتورى مطلقى ميشد. مبادی تنگ هیچگاه نمیتواند بوسط مستقیم بماند و حتمی است که یکی از دو طرف افراط و تفریط پناه می جوید. بلی! مبادی سامی و امثال خیر و کمال؛ مانند خورشید است که همیشه سرگزیت نظام خود را حفظ میکنند.

اگر ما «لذت» را بحیث عنوان قبول میکنیم، و باز سخن را به رهبانیت می کشانیم و یا منفعت را مبدء قرار داده و دیمو کر اسی را غایبه آن می سازیم، این خود بذات خود تناقض و خلفی است که نباید بمبادی و قوانین اخلاقی ما جا یگزین شود. باید عنوان و معنوی و آغاز و انجام مفکورات ما يك چیز باشد. و مخصوصاً که عنوان لذت و منفعت چیزی نیست که بشر بتواند زیر این دو عنوان مضمون خواندنی داشته باشد، و یا منفعت که مایه افتراق ابنای بشر است، مرکز دیمو کر اسی و یا وحدت و تساوی افراد انسان گردد.

و اگر بخواهیم که مانند کلمبیون و رواقیون عنوان: لذت و یا منفعت را از قاموس غرائز انسان بیرون کنیم باز کار يکه از مکتب (لذت و منفعت) بهتر باشد نکرده ایم زیرا حیات يکه خوشگوار و سودمند نباشد قوامی ندارد.

اگر بخواهیم که قانون وظیفه را مبدء خود قرار دهیم و این قانون وظیفه ارتباطی بما بعد الطبیعه و عالم الهی نداشته باشد باز هم به وجدان فرد و خودی های پست تکیه می کنند و از يك خواهش محض، قوت و سمو بیشتری نخواهد داشت.

«خیر» نیز کلمه مبهمی است که شاید ارسطیپوس آنرا عبارت از لذت بداند

و بنقام آنرا عبارت از منفعت . چنانچه در عرف امروزه ماهم خیر عبارت است از چیزی که از مفهوم منفعت بسیار دوری ندارد .

میانند کمال . کمال نیز ظاهراً چیزی است که موضوع بیولوژی است و چیزی است که استخوان تنازع للمبقاء حیات مادی و عضوی است و اینطور کمال علم انفسی تجربی نیز چندان قیمتی ندارد .

همه این مشکلات درین است که ما : در پس کوچه های طبیعت و محله غرائز سیر و سکنی داریم و بهر کوی و برزن که تصادفاً گذر مایفتد نمیتوانیم که از کنج و کنار دیگر آن ناحیه باخبر شویم ؛ هر يك ازین غرائز اگر گریبان مارا بگیرد آنرا یسگانه موجودی می بینیم که غیر آن چیز دیگر را سراغ نداریم و لاجرم گریبان خود را از شر آن خلاص کرده نمیتوانیم ، و هم اگر حیاناً بایستی ازین غرائز در ستیز شویم ، باز هم مشکل است که بتوانیم راه آشتی را با آن باز کنیم . آن غریزه که قرین ما شده است ما را در چاه می اندازد ، و آن غریزه دیگری که دشمن ما گشته است در کمین مانسته و صدچاه دیگر را برای ما می کند ، مثلاً غریزه تملك اگر قرین ما شود ما را بصد مهالك آشنا میکند و هم غریزه جفتی که اگر آنرا طلاق دهیم صد ها عقیده مجبورانه را در کمین ما تشکیل میدهد و بقطع و اشتباك ریشه های اعصاب ما بشدت میکوشد .

اینجا است که اگر از فلسفه را ستین اخلاق استمداد بخوایم میتوانیم ما را بر راه زندگانی ما رهنمونی کنند . کاری که فلسفه اخلاق میکند این است که ما را بآن مبادی آشنا میکند که به سمو و کلیت و استیعاب خود « خودی » ما را ازین دهلیز پست بالاتر می برد . و ما را باوجی ارتقاء میدهد که ما میتوانیم از اینجا این پس کوچه های طبیعت و مغاك های غرائز را بحیث مجموع مشاهده کنیم و نقشه عمومی و مسکمل آنها را با روابط ذات البینی آنها در نظر بگیریم . آنجا می بینیم که آن « خودی » که مادر بین این کوچها داشتیم « خودی » بود که از يك غریزه تشکیل یافته بود یعنی مثلاً « خودی لذت » و یا « خودی تملك » و یا هم « خودی »

تثبیت و تبارز ذات « و یا نیز « خودیء کسبجکاوى » و حال آن خودى هاما نند حال حیواناتى بود که از يك سلول تشکیل یافته اند. ولى اکنون مى بیند که خودیء او عبارت است از مجموعهء غرائزى که در روشنى صفات خدا سیر مى کنند و نفس مطمئننه و خودیء منظمى را تشکیل داده اند که عالم صغرائى شده است .

دیروز که گریبان او تنها بدست غریزه جفتى بود، این غریزه چیزى که از او مى خواست تنها این بود که به شغل پا ده جفتى و فجو رمنهمك باشد ولى كنمون همه غرائز در اطراف خودى او حلقه زده اگر غریزه جفتى از اوزن میخواهد اما غریزه پدرى و مادری ؛ تربیه اولاد ؛ و غریزه تملك ؛ کسب حلال ؛ و غریزه جیا ؛ سترو پرده ؛ و غریزه کسبجکاوى معرفت ؛ و غریزه تبارز ؛ هنر و غریزه خشیت ؛ تقوى و غریزه شجاعت ؛ اقدام ؛ و غریزه ترس ؛ احتیاط و همچنین هر غریزه بنوبت خود حق طبیعى خود را طلب میکند و وقتیکه هر کدام به حق مشروع و طبیعىء خود رسید آنگاه نفس مى بیند که همه پرزدهاى آن بکار افتاده و هر کدام در حدود طبیعىء خود بطور نارمل اجراء وظیفه میکند و آنوقت است که نفس مى بیند که بمانند باقى کائنات بوظیفه فطرى و مجبولى خود اشتغال ورزیده و بر سنت فطرت پویان شده و در داخل هر دو نظام فطرت با تمام مولودات فطرت که بندگان خدا یند، هم آهنگ گردیده است و بهشت طمانیت او را پذیرفته است (۱) .

اگر غریزه تنها مى ماند و بر استبداد خود پافشارى میکند نه تنها از مرام شخصى خود محروم میشود بلکه در غایه طبیعى خود نیز ناکام میگردد و عاقبت غریزه جفتى مثلاً که غایه آن تکثیر نسل و سپس کمال آن بود به قطع یا انحطاط نسل منجر میگردد و علاوه بر آن باقى غرائز را نیز از بین مى برد. و همچنین است باقى غرائز مثلاً غریزه مستبدۀ تملك ؛ قارون را بقعر زمین برد و غریزه قاهرۀ تبارز و تثبیت ذات ؛

فرعون را با عماق دریا کشاند. ولی نفس مطمئنۀ موسی (ع) او را بمیقات و معراج او ارتقاء داد و او را سرمایۀ نظم و آئین دنیائی ساخت .

و قتیکه ما از دهلیز خودی پست کسب ارتقا میکنیم ؛ طبیعی است که چشم ما بیک منظرۀ وسیعتری می افتد و آنجا است که میتوانیم در خلق آسمان و زمین و آفاق و انفس تفکر کنیم و آنوقت است که می بینیم که تمام کائنات مادی و ادبی بر حسب نظام خود سیر میکند که نه ما ازین نظام بیرونیم و نه هم این نظام از ما خارج است . و ازین است که ما میتوانیم این نظام را بفهمیم و در داخل و خارج خود مشاهدۀ کنیم و ایقان کنیم که این همان فطرت و سنت خداست که هیچگاه دران تبدیلی نخواهی یافت .

بما این قانون است که : صخره از کوه سرازیر و چشمه از سینه آن انفجار میکند و فرمان این نظام است که ما : در سیر حیات طبیعی و اخلاقی خود مجبوریم . این نظامی است که قانون اساسی دنیای فطرت و مظهری است از علم خدای واسع و علیم .

فاعلیت صفت و سعت است که عالم خلق را از مبدء خلق بر آورده و باز فعالیت صفت علم است که آن عالم را بهمان مبدء که مآل و معاد آن عالم نیز هست ارجاع می کنند . که گویا این دائرۀ وجود دو قوس دارد . قوس و سعت که قوس عالم طبیعت است . و بر حسب قانون طبیعت از مبدء سیر میکند . و قوس معرفت که قوس عالم معنی است و بر طبق نظام ادبی بسوی معاد رفقا ردارد ، و انسان حلقه وصلی است بین این دو نظام که بدن او بر حسب قانون طبیعت و روح او بر حسب نظام ادبی سلوک میکند .

پس کنون کاروان حیات ، و مخصوصاً کاروان شعور ، و بالاخص عقل انسانی درین قوس صعودی یعنی قوس معرفت جانب کمال پویان است و آن هم تحت نظام ادبی که علم اخلاقی نمایندۀ ظاهری آن سنت سرمدی خداوند است .



ولی ما بیک چیز دیگری نیز موهوب شده ایم که با آنرا دیگر مظاهر فطرت بر دا شقه نقره است، و این امتیازی است که مخصوصاً بما داده شده است و آن عبارت است از «اراده». اراده که گاهی هم از نظام ادبی عملاً پای بیرون می نهد. ولی ما چرا باین موهبت که غالباً موجب ظلم و جهل ما میشود ممتاز شده ایم؟ برای اینکه ما خلیفه خدا ایم و خدا تاج کرامت را بفرق استعداد ما گذاشته و ما را در بر و بحر مسلط نموده است. شاه عاد لی که در کشور خود قانونی وضع میکند، به نماینده و وکیل خود قدرت و اختیار مخصوصی عطا میکند تا در پیشبرد آن قانون خدمتی کرده بتواند و حتی آنطور قدرت و اختیاری که وکیل مذکور می تواند از آن استفاده های سوئی هم بکند.

ما هم همینطور اراده و اختیاری را گرفته ایم که باید آنرا در خدمت باین نظام ادبی بکار اندازیم و شاید بقوا نیم ازین کار روان قدمی فراتر گذاشته، شاید که هنوز آن کناروان را بدنبال خود گامی چند پیشتر ببریم، ولی گاهی هم ظالم و جاهل میشویم و آن اختیار را برای صرف میکنیم که سبب فروماندن ما و حتی گاهی موجب عقب ماندن دیگران نیز می شود.

ولی چرا این اراده کمراه می شود؟ برای اینکه گاهی عالم خود و نصب العین خود را فراموش میکند. گاهی میشود که انسان از اثر مفکوره های پست و باچیرگی بعضی غرائز بدنای پستی جای گزین می شود و اراده او تماماً مصروف این دنیای تنگ و پست میگردد. ولی وظیفه فلسفه اخلاق است که او را بدنیای عالیتری آشنا کند تا دایره نظرا و وسیع تر گردد زیرا تنگی نظرا و بواسطه اینست که او بدون یک غریزه و بدون یک مغاک تاریکی دیگر چیزی ندیده است. اگر یک دفعه ازین حوض پست بالا میرود و غیر از یک غریزه دیگر غرائز و غیر از خود؛ دیگران را نیز میبیند و به هم آهنگی خود با نظام فطرت معتقد میگردد و غرائز خود را در روشنی صفات خداوند مطالعه میکند و میکوشد که متخلق باخلاق الله شود، آننگاه در غاری با ستخوانی

فریفته نمیشود و همت او آفاقی رازیر پرمیگیرد. بلی! فلسفه اخلاق کاری که میکند نیست که برای انسان ایدئالی پیدا میکند و به آن ایدئال سطح او را بالایی برد و ازین است که سقراط میگفت: «فضیلت معرفت است».

اینست فلسفه اخلاق که ما را بمبادی عالی و جاوید اخلاق و مثال اعلائی خیر و کمال آشنا می کنند و ما را به سطحی ارتقا میدهد که خود را در آنجا با تمام مخلوق و حتی با تمام دنیای فطرت همدوش و هم آغوش و هم نوامی بینیم. اینجا جای هم آهنگی است: جائی است که همه غرایز؛ و همه خودی ها؛ و همه قوانین مادی و ادبی؛ بی نقاب میگردد و مرد هر چه میکند به هم آهنگی هم آینه است. استبداد یک غریزه عبارت است از یک لذت و هزارالم ولی اینجا از هر غریزه لذتی نشئت میکند که هیچ المی در پی آن نیست که البته میتوانیم این هم آهنگی لذا لذت را سعادت نام گذاریم و چون سعادت باز از مقوله لذت است، نباید مقام شامخی داشته باشد ولی چون اینجا سعادت باین سطح عالی ارتقا بسته و علاوه بر هم آهنگی غرائز؛ هم آهنگی تمام فطرت نیز با آن توأم شده است، طبیعی است که: «مثال خیر» نیز دران ممزوج گشته است و چون بر حسب نظام ادبی کائنات است «کمال» هم سر از گریبان آن بیرون کرده است. و چون تخیل با اخلاق الله است، فعل او مانند فعل خدا مقصود بالذات گشته است. فعل خدا برای کار دیگری نیست بلکه خودش بذات خود غایبه است. بنده که به اخلاق خداوند خوی گرفته است نیز فعل را محض برای نفس فعل میکند و غایبه را از لذت و یا منفعت و یا سیاست و یا سیادت در نظر ندارد. و اینجا است که سعادت با قانون و وظیفه نیز متحد میشود و چون اینجا است که اخلاق دست ارادت خود را جانب دین دراز میکند حتمی است که این سعادت رنگ خلود میگیرد و قاصحنه بی پایان آن جهان امتداد می یابد. پس اینطور سعادت در حقیقت عبارت از وظیفه و بالاخره کمال است.

اینست فلسفه حقانی اخلاق ولی این کار؛ کار حکیم ربانی و طیب غیبی و کار کسی است که خداوند او را به طفیل موهبت حکمت، خیر کثیر داده است. که این طور اشخاص،

این مبادی را که ذاتاً آسمانی و از مسایل ما بعد الطبیعه است بدست ارباب علم میگذارند و ارباب علم بر اساس آن مبادی؛ قوانین آنرا که آنها حقایق ثابت و بر قلوب پاک از طرف خداوند منقوش شده است، کشف و تدوین میکنند؛ و بحیث علم اخلاق به پیشگاه اذهان متور میگذارند. ولی اینهم حد نهائی این سلسله نمیشود. زیرا اهل فن اخلاق نیز مردمانی میباشند که ربانیرن گفته میشوند و این قوانین را در افراد بشر تطبیق میکنند. که اگر ارسطو و شیخ ابن مسکویه فضیلت را به عادت ارتباط بیشتری میدهند ازین است که ارسطو اخلاق را از پهلوی علم مشاهده میکنند و شیخ ابن مسکویه از پهلوی فن.

پس فلسفه اخلاق چیزی است که مبادی و ایدئال و سطح حقیقی انسان را در نظر میگیرد؛ و علم اخلاق در روشنی این مبادی؛ قوانین آنرا دربارهٔ سلوک و عادت و غیره ترتیب میدهد و فن اخلاق این علم را در افراد و اطفال تطبیق میکند. ولی قانون اخلاق قانون موضوعی نیست. قانونی است که از یک جزء نفس انسان بر جزء دیگر آن تحمیل شده است؛ قانونی است خدائی که روح پاک بشر آنرا بالهام گرفته است. ما هیچگاه نمیتوانیم یکی از مبادی سامی آن نقد و تبصره و یا جرح و تعدیل کنیم و این خود دلیلی است که ما آنرا نساخته ایم. قانونی است که در صحف اول بشر بوده و به تصویب همه ادیان رسیده و باز به خاتم الانبیاء (ص) مکمل و مظهر شده است.

در قدسیت مبادی اخلاق و سمو مقام شامخ آن بدون از چندی از سوفسطائی های قدیم و جدید کسی اندک شبهه ندارد. اما چیزی که باید دربارهٔ آن گفته شود اینست که بشر تا چه اندازه برای قبول آن حاضر شده و میشود.

ارسطو در ختام رساله «اخلاق نیکو» که کوسی خود چنان معلوم میشود که جانب یأس را بیشتر میگیرد و از طبقات حول و حوش خود اینطور امیدوار دارد که این مبادی و همچنین هیچیک از مبادی عقلی بتوانند موجب هدایت ایشان شود. اما و میگوید: «..... اگر تنها خطا به ها و کتاب های یارای آنرا میداشت که ما را مردمان

نیک بسازد، سزاوار آن بود که بگفته «تیوگینز» آنها را (خطابه‌ها و کتب را) تمام مردم می‌جستند و به گران‌ترین بها می‌خریدند. ولی بد بختانه چیزی را که مبادی اخلاق درین باره کرده بتواند این است که همت بعضی جوانان ارجمند را بر پایداری به نیکوئی بر بندد، ودلی را که فطرت پاکیزه دارد، دوست فضیلت و پای بند پیمان بسازد. درین شبهه نیست که ارسطو درین گفته خود از یک یأس مرجحی اشعار میکند ولی امید کم او نیز چیز کوچکی نیست. زیرا هیچ مفکوره در بدو و تا سپس خود آنقدر هامزده نبوده و حتی علوم طبیعی و ریاضی که نسبتاً در یونان تقدم زما نی بیشتری داشت نیز از آینه درخشان خود چندان بشارتی نمیداد، و مخصوصاً اخلاق که بشر در نفس خود بعضی عناصری دارد که بمبادی آن معارضه میکند. اگرچه ارسطو نمیدانست که مبادی اخلاق او در خلال بیش از بیست و سه قرن به تداول ایام می‌افتد و در اکثر از جاء عالم و به زبانهای مختلفه نشر میشود و درین اواخر موجب نهضت ها و تیقظ های فکری عالم شمولی میگردد.

ولی ارسطو با اینکه اولین کسی است که حدود اخلاق و بلکه باقی علوم را مشخص نمود و اولین نویسنده ایست که مستقلاً در باره اخلاق آثار جاوید و جدا گانه نوشته است؛ باز هم واضع اخلاق گفته نمیشود و نه هم اخلاق؛ علم و باقانون وضعی است، بلکه خداوند است که شارع این نظام جاوید است و هر جا که دل روشنی باشد مهبط این الهام خدائی شده میتواند. تا بشر بوده است بقدر استعداد خود توانسته است که ازین شعله قدسی قبسی بگیرد.

در یونان «هراکلیتس» و «دیموکریتس» و بعد از آن سوفسطائی درباره اخلاق نظریاتی داشتند ولی سقراط و فلاطون مردمی بودند که اساس علمی و فلسفی اخلاق را با آسمان مجد آن بالا بردند. و حقیقه اخلاق آن چیزی است که سقراط عملاً و فلاطون نظراً درباره آن حق حقیقت را ادا کرده اند و اخلاق سقراط و فلاطون معراج آن مبادی است که فلسفه میتواند آنجا برسد.

ولی ارسطو باینکه اولین مؤلف ومدون علم اخلاق است و اخلاق را بصورت يك نظام مكملی با تدقیق و توضیح زایدالوصفی بمیان آورده و این چنین اثری را که بنده به شرح و ترجمه آن خیلی افتخار دارم باقی گذاشته که در عرصه ۲۳ قرن همان نضارت و بکارت خود را حفظ نموده است. باز هم ارسطو اخلاق را از معراج آسمانی آن به حوض این خاکدان فرود آورده است.

بشر چیزی است که اگر خود را از حظیره قدس بیرون دید، دیگر جانی نمی یابد الا اینکه در حقیقه بیالوجی در آید. اگر ریشه ما از سدره و طوبی قطع میشود بیش از خضراء دمن نخواهیم بود. آدمی که مسجود ملايك است همان آدمی است که روح خدا در او دمیده شده است ولی اگر ازین روح بیگانه میشود شرالدوابی است که نباید حتی درین سطح خاکدان جای گزین باشد؛ بلکه باید به اسفل السالفین برود. همه از باب حق ما را بخودشناسی امر و توصیه فرموده اند ولی انسان چطور خود را شناخته میتواند تا در آئینه مابعدالطبیعه نظر نکند اگر چشم ما به کنگره عرش الهی دوخته نباشد و از آنجا از نظام عمومی کائنات و از قانون اساسی خطه امکان و بالآخره از سنت جاوید خدا الهام نگیریم چطور خواهیم توانست که جان خود را به بدن ربط دهیم و چطور خواهیم توانست گریبان خود را از آن انارشی خونین که در بین وحوش سواحل کانگو حکم فرماست. خلاص کنیم.

میگویند فرق بین ما و حیوانات اینست که ما قوانین وضعی داریم و حیوانات ندارند ولی از روی که این قوانین وضعی به کوشش و فسطائی های اروپا از تباطع خود را از قوانین آسمانی و از آن نظام اعلای فطرت قطع نموده است کدام سعادت در آغوش بشر آمده است؟ حلم خداوند است که این قوانین تنگ را که: «زمین را بآن فراخی آن تنگ میسازد» تحمل میکند. آری قوانینی که از مبادی سامی مابعدالطبیعه و از مثال خیر و کمال و از هم آهنگی به قانون ادبی فطرت بیگانه باشد و بر شاوود لذت و منفعت مادی حیوانی

بنایافته باشد آخراً امر مفضی باین میشود که اسلحه آتشی و توپی این قانون گذاران بهزرا ران درجه از چنگال و دندان های حیوانات و آن وحشیان قوی تر و ظالمانه تر و فعال تر و هم بید ریغ تر شود .

اما نباید اشتباه کرد و ارسطوئی را که در علاقه مابعد الطبیعه خود از فلاطون پائین تراست به سوفسطائی های جدید امروزه مقایسه نمود و یا او را محرک و یا سرمشق ایشان دانست . ارسطو ولو که بپایه فکرت خدائی فلاطون نمیرسد ولی هیچگاه از مبادی ما بعد الطبیعه علاقه خود را قطع نمیکند و در هر مبحث پیوند خود را با آن دنیای قدسی تازه می نمایند . این سوفسطائی های تازه نه شاگردان عقل اند و نه پیروان الهام . ایشان خالک جرعه چین مکاتب لذت قیروانی و بیقوری و سوفسطائی های یونان اند ، که از آن جام لذت درد آنرا که منفعت باشد گرفته و بانیبیق های خود چهار آتشه نموده اند . ایشان نه این است که به ما بعد الطبیعه علاقه ندارند بلکه فیشن خود ساخته اند که از آن دور باشند . و ازین است که خداوند ایشانرا بخودشان مؤکل نموده است تا ببینیم که انجام شان بکجا میکشد .

ولی همه اروا نباید باین چوب خط برود و مخصوصاً ما بعد الطبیعه جرمنی چیزی است که احترام عمیق و ستایش بلند ما را جانب خود جلب میکند .

آری ! ارسطو در اخیر کتاب « علم اخلاق نیکو ما کوسی » که کمون سردست ما است طوریکه گفتیم قدری اظهار یأس میکند؛ ولی در عین حال دیده میشود که عمری را درین راه سپری کرده و سه اثر بزرگ اخلاقی را که عبارت از کتاب اخلاق مذکور که بزرگ ترین اثر اخلاقی اوست و هم از کتاب « اخلاق اودیمی » و نیز از « اخلاق کبیر » باشد بمیان آورده است . که این زحمات او نشانه این است که ارسطو در آینده علم اخلاق امید ی بسزا داشته و بلکه باین قانون خدائی ایمانی نیز داشته است و ایمان چیزی است که طبعاً همیشه در بین امید و بیم است . بیم ارسطو ازین بوده که تکامل سیر ارتقائی دارد و باید دوره مقرر و مقدر خود را ببیماید و مخصوصاً که هواجسی در داخل نفس انسان نیز موجود است که با این مبادی

در ستیز است. و هم دوره‌هایی می‌آید که قوه با علم معارضه می‌کند و امثال جوستانیان مردمی پیدامی‌شوند که دروازه علم را قفل می‌زنند، و باینکه شعور بشر راه انحراف را می‌گیرد و مکتبی مانند مکتب لذت و مکتب منفعت بروی کار می‌آید که رهن مبادی سامی اخلاق می‌شود؛ و شاید امیدار سطوا ازین نقطه بوده که میدانست اخلاق آن قانون خدائی است که بر لوح ضمیر انسان منقوش شده، و هر وقت که باشد خداوند آنرا به یاری و مددگاری خود پیروزمند می‌سازد. و شاید درعین حالی که او را بحیث یک فیلسوف بیا لوجی، نظریه سیر بطی تکامل قدری مایوس می‌ساخت؛ نظریه علماء آتوم نیز از نظر او غائب نبوده، که فطرت توسط تیله و تنبیه و جست و خیز کار می‌کند. و پیدامی‌شوند مردان خدائی که بیکبارگی این نهال قدسی را پرکاش کنند و نموء آنرا بحد تمام و کمال برسانند و آنرا بار دیگر از شاخسار سدره المنتهی پیوند کنند تا سایه آن خوشگوارتر و میوه آن قدسی‌تر شود.

واقعاً اگر اندکشاف اخلاق چیزی باشد که مرهون گام‌های اشتغالی ارتقائی باشد و باید منتظر شویم تا در اثر نشوء و ارتقای عضویت، تطورا اخلاقی هم پیش برود، درین صورت ما هم باید از ارسطو مایوس‌تر باشیم. ولی امرز ثابت شده می‌رود که انسان مولود ارث خود نیست بلکه مولود محیط است، و ما خوش بختانه دیده ایم مردانی را که محیط می‌سازند و تاریخ ایجاد می‌کنند و شالوده امتی را طرح می‌نمایند.

و ازین رو بررغم خود کامیهای غریزه‌ها و بررغم تمرد نفس و شیطان و بررغم اینکه سیاست، علم بغاوت خود را بمقابل مبادی اخلاق با آسمان افراشته، و هم بررغم اینکه دسته از مفکرین صهیای اخلاق را بدرد لذت و منفعت و باقی مبادیء سوفسطائی مگردانده‌اند، باز هم دیده می‌شود که برق لامع برهان خدا از بین این ابرها و ظلمات ثلاثه که روی هم سرپرده زده و مقرر کم گشته است میدرخشد و چراغی که خدا در سینه بشر افروخته است خاموش نمیگردد و ولو که مدتی مکسوف و محجوب باشد من می‌بینم که هر وقت باشد امر خدا آمدنی و افراد و هم جمعیت‌ها را بر شیه خدائی و پیمان برادر منسلک کردنی است.

می پرسند که چرا فرد نسبتاً بمبادی اخلاق پای بندی دارد و جامعه ها هیچگاه مبادی اخلاق را نمی شناسند و تخطی و تعدی را بر جامعه های دیگر نه تنها حق مشروع خود میدانند بلکه آنرا بحیث يك مبدأ شریف شناخته اند. بلی! خطای این سوال در اینجا است که افراد هنوز باخلاق راستین خود نرسیده اند. اگر افراد این جامعه های متجاوز، اخلاقی را فرا گرفته باشند، همانا اخلاق علم النفسی است که خودی علم النفسی ایشانرا تنمیه و تربیه کرده است. و این افراد به خودی اجتماعی و خودی حقیقی و خودی مابعد الطبیعه خود، شناسائی پیدا نکرده اند و ممکن نیست از خودی نفسی مجتمعی بوجود آید که بتواند باخود و یا مجتمع دیگری سلوک کند. ولی مایوس نیستیم از اینکه دیموکراسی حقیقی بمیان آید و افراد جامعه ها و پافرزدان بشر هسته منفعت را رها نکنند و گردا گرد روشنی خیر و مرکز وظیفه و آبداء کمال کرد آیند. زیرا مبدأ مسلمی است که بشر را احتیاجات بهم دیگر جمع میکند و ایشانرا منافع از هم جدا میسازد. طوریکه هر کس میداند که بشر همیشه محتاج خیر و محتاج کمال است.

درین شبهه نیست که «لذت» در فن اخلاق که نسبتاً به اذهان ابتدائی تطبیق میشود بحیث مشوقی شناخته شده است. اما طبع غایبه در آن ملحوظ نیست و ای سوفسطائی های اروپائی «لذت» را بحیث غایه نهائی بشر قبول کرده اند. اگر بگوئیم که ایشان به ادیان آسمانی پیروی کرده اند و دیده اند که ادیان آسمانی لذت و الم را انجام اعمال شناخته است هم راهی ندارد. زیرا لذت ادیان لذت بلا کیفی است که صبغه خلود دارد و طبیعی است که چیز مادی نمیتواند جاوید گردد. پس لذت اندام مجرد و لذائذی که معنوی است گم شده حکیم است. و این همان لذتی است که سقراط باآرزوی آن جام شوکران را سرکشید، این لذتی است بی الم و آتشی است بی دود که حیات تأملی ارسطو مظهری است ظاهری و دنیوی از آن لذایذ روحی و ابدی.



و چون اخلاق در ادیان حقه بهر سه شکل: فلسفی، علمی و فنی خود ملحوظ است. البته در فن اخلاق آن، لذت بمظاهر پایان تر خود جلوه کرده است، ولی پایان ترین این مظاهر باز هم چیزی است که مربوط است بما بعد الطبیعه و عالم مجرد و دنیای خلود. که لذات و آلام جسمانی و مادی ولو که هر نامی را بر آن ها بگذاریم ممکن نیست که بتوانند یا بعرضه ماورای حیات و ماورای طبیعت و بصحنه خلود بگذارد. اما لذا فی فلسفی و علم الکلامی اخلاق دینی چیزی است که سامی ترین مثلی است که عقل مجرد بشر با بسالهای الهامی خود توانسته است بسوی آن ها پروازی کند. زیرا لذت بی نقابسی حقیقت و کشف حجاب ظلمانی طبیعت و مشاهده جمال مطلق و آن هم در مقابل آرزوهای دیرین و فراق های طولانی چیزیست که تنها درخور استعداد قدسی نوع بشر است. و تنها بصیرت این پیکر روح خداوند است که میتواند این ظرفیت را در روشنی نور حق بخود کسب کند. پس این سوفسطائی های عصر جدید این مفکورات را از تسویلات نفس خود و از تسویلات سیاست، بروی کار آورده اند و رنه دیدند که ادیان حقه با ایدیهال های خیر و کمال خود تمام آفاق را گرفتند و سوفسطائی های یونان باین ایدیهال های لذت و منفعت خود نا کام صرف شدند. و بدبخت است آن روزیکه بشر خواست اخلاق را در راه سیاست استثمار کنند و این گناهی است که احتمالن مزمن آن انفجار شدیدی از پی دارد. ولی بگذارید که انفجار کنند تا این مبانی که بر خلاف مبادی اخلاق برپا شده است از پا بیفتد.

بشر را رستخیزها بیدار میکنند، زیرا طوریکه تجربه برای هدایت خود بمبادی محتاج است، همچنین مبادی در صحت و تطبیقات به تجربیات نیاز مندیهائی دارد. و همین اغلاط و انحراف های سنگین است که به انفجارهای مدھش آزار میکند ولی آن انفجارها همیشه منذر نیست و یقین است روزی بشارت این را خواهد داد که چشم بشر به مبادی حقیقی و اصلی اخلاق آشنا شده و دیگر این طفل یکشنبه رؤیای سه ساله میرود.

و امروز اگر بدیده ژرف بنگریم خواهیم دید که با وجود همه این مبادی فاسد و با این که مبادی اخلاق با عواصف و موج های خود خواهی و منفعت ؛ منافست و تخطی ، مشت و گریبان است ولی در عین حال دیده میشود که سر این مبادی جانب موج و جانب عاصفه با یک گردن افراشته بلند است و این خود دلیلی است که مغلوب نشده و عنقریب فتح و نصرت خدا با زوی آنرا گرفتنی است . این موسسات بین الاقوامی امروزه ولو هر چند مشتبک و مشبوه به نظر برسند باز هم نباید به این عقیده باشیم که تماماً از صبغه اخلاقی عاری است . و اگر فرض کنیم که تماماً از هیولای اخلاق خالی مطلق است . از این انکار کرده نمیتوانیم که بر قیافه میمون اخلاق تظاهر کرده است . و همین که میخواهند مقاصد خود را به عنوان اخلاق معنون کنند علامه اینست که کانون اخلاق بنای گرمی و نور افشانی را گذاشته است . و این را باید یقین داشته باشیم که در هر مؤسسه اگر یک فیصد عنصر اخلاق موجود باشد تنها همان یک عنصری است که در میدان تنازع و انتخاب طبیعی گوی کامیابی را می رباید و بر باقی عناصر غالب میشود . زیرا اخلاق تنها عنصریست که به بقا نامزد شده است .

ما همه میدانیم که محاکمه اسرای جنگ کاری بود که بدون غرایز نا تراش بدوی و منافسه های جافیه دیگر محرکی نداشت ، ولی نباید فراموش کرد که اخلاق ولو که از ماتحت الشعور بشر باشد بفعالیّت خود آغاز نموده و از پشت هر پرده کار میکند که نباید بسیار بدبین بود . میگویند اقتصاد محرك بود که لینکن برخلاف برده فروشی قیام نمود . درست است که اقتصاد محرك بزرگی بود ولی اگر از پهلوی اخلاقی این مسئله صرف نظر میشود ، چشم پوشی است از حقیقت و انصاف ، و انکار است از عظمت اخلاق و هم ناامیدی است از کرامت انسان .

عظمت اخلاق چیزی است که بطرف غایه نظر میکنند و خلق عظیم غایه عظیمی دارد . سیرت لذت اگر مکتبی داشته باشد باید عبارت از پروگرام عیش و نوش باشد ، نه قانون اخلاق . و از طرف دیگر لذت بدرقه ایست برای ایفای وظیفه غریزه . و هیچ راهی نیست که لذت و باز همین لذائد جسمی و حسی و حتی همان ( غریزه که متبوع لذت است ) بتواند غایه اخلاق و نصب العین یگانه حیات انسانی شود .

منفعت ، که مولود لذت و تملک بوده و بیشتر شکل مقاو لا تی دارد و کمتر به طبیعت اصلی انسان تکیه می کند ؛ هنوز از لذت هم ضعیف است و نمیتواند همه پهلوهایی حیات را استیعاب کند و اگر احياناً نزد بعضی ها غایه محسوب شود باز هم غایه عرضی است که در راه بعضی غایات دیگر بکار می افتد که به هیچ صورت نمیتواند اهلیت آنرا پیدا کند که غایه علم اخلاق گردد .

سعادت هم اگر بشکل ظاهر آن ملحوظ باشد و عبارت از مجموع و یا هم آهنگی لذایذ حسی گردد باز هم نمیتواند از مقوله لذت بیرون شود و لا جرم نمیتواند خود را بغایه بودن اخلاق و حیات نامزد کند و حکیم چه که يك سپاهی معمولی میتواند این گل قشنگ را بسینه حیات زده و بعد حیات را با سعادت آن در راه غایات بزرگتری بقربان گاه پیش کند . ولی سعادت در روشنی ما بعد الطبیعه چیز دیگری است که درباره آن حرف می زنیم .

وظیفه اگر از دنیای علم النفسی بیرون میشود و بدنیای ما بعد الطبیعه اتصالی پیدا نمیکند صورتی است بی هوولی و ممکن نیست غایه حیات و یا اخلاق گردد . زیرا وظیفه کلامه است که بدون غایه تصور شده نمیتواند ، وظیفه سپاهی ؛ سلحشوری است و سلحشوری بی غایه چیزی نیست که جنبه معقولیتی داشته باشد . زیرا انسان آله محض شده نمیتواند و نمیتوان انسان را در میکانیزم دنیای امکان يك پرزّه محضی انکاشت و این چیز است که کمانت مؤسس مکتب وظیفه نیز آنرا بصراحت اظهار میکند ، ولی اگر وظیفه عبارت از تخلیق باخلاق الله است البته چیز است که صبغه عمیقی از ما بعد الطبیعه گرفته و مسئله ایست که باز مورد بحث ما قرار میگیرد .

« خیر » که شریف ترین و شسته ترین غایات مفروضه حیات شده است باز هم دیده میشود که کلامه مبهمی است . و « خیر » بهمین مفهوم ظاهری خود بهمه همین چیزهایی که گفتیم اطلاق شده میتراند . طوریکه می بینیم مکتب لذت ؛ لذت را خیر میداند و مکتب منفعت سود را خیر میگوید و همچنین باقی مکاتب که اطلاق خیر و حتی خیر اعلی را بر غایه مفروضه

خود نموده اند . بلندترین خیر و عالی ترین آن ، همان « مثال خیر » فلاطون است که آنرا در رأس مثل خود قرار میدهد و آنرا مانند خورشید می شناسد که باقی مثل بروشنی آن ظاهر میشوند . که درینصورت هم وقتی که انسان به شعور خود رجوع میکند میداند که اینطور خورشید و اینطور راه نما نیز غایه آخِرین حیات و اخلاق شده نمیتواند و هنوز سلوکی را که به انجام نرسیده است قیادت میکند . ولی غایه ما آن انجامی است که نقطه آخِرین آمال و سلوک و حتی حیات ما است . و اینکه فلاطون این خیر را باخیر تمام کائنات همدوش میداند دلیل دیگری است که این غایه آخِرین نیست . زیرا کائنات هم به انجامی نرسیده و هنوز سرگرم طی منازل است جانب معادی که برایش تقدیر شده است .

آنهائی که لذت را غایه دانسته اند دلیل شان این است که لذت ماورای خود غایه دیگری ندارد و انسان لذت را برای کدام مقصد دیگری بکار نمی اندازد و لا جرم باید غایه آخِرین و خیر اعلی باشد . ولی این خاصیت ، موهبتی نیست که تنها برای لذت داده شده باشد ، همه کیوف همین طور است که برای مقصد دیگری بکار نمی افتد . دلیل مکتب منفعت تنها همین حالات موجوده کنونی است که در هر جا ندای هل من مزید پول است . ایشان کیسه خود را قدری پر دیده و میخواهند اخلاق را تابع امور بآنکه داری خود بسازند . این ها جمعیت پول را می خواهند نه جمعیت بشر را ، ایشان اخلاقی نیستند بلکه از جمله آن سیاسیونی می باشند که با اخلاق بازی می کنند . این ها از سوفسطائی های یونان نیز بی مسلک تر اند زیرا در وقت سوفسطائی های یونان بازار عسکری اسپار تا نسبت به بازار پول امروزه گرم تر بوده . ولی ایشان « پیروزی » را غایه اخلاق نساخته بودند . طرفداران سعادت میگویند که آخِرین مجاهدات انسانی برای نیل سعادت است و انسان در گرداب زندگی از سعادت گوهر گرانمایه تری سراغ ندارد . ولی خود شان چون بارها دیده اند که سعادت حتی با حیات در راه مطالب مهم تری قربان شده است باید دیگر باین عقیده خود ابرام نکنند . دلائل طرفداران وظیفه و خیر با این که عالیه و قوی تر بود ، دیده شد که بجائی نرسید و شد .

پس غایه باید چیزی باشد که مانند لذت، کیف نباشد و از خود جوهریتی داشته باشد و هم مانند «سود» چیز خارجی و مقالاتی نباشد. و نیز مانند وظیفه که نفس کلمه آن بر خلاف غایه است، چیزی نباشد که عبارت از طی منازل باشد. و نه هم آن خیری که قرار گفته ارسطو انسانی نباشد.

غایه باید جوهری ترین چیزها و پایدارترین موجودات باشد، و از نفس انسان بیرون نباشد و نتواند ذریعه چیز دیگری شود. و نیز ممکن نباشد که به هیچ راهی قربانی گردد و حتی انسان قدرت آنرا نداشته باشد که آنرا بکار دیگری بحیث ذریعه بکاراندازد. زیرا انسان ذاتاً غایه شده نمیتواند و از آن رو باید غایه داشته باشد که از آن چیز گرانمایه تری موجود شده نتواند، که این صفات تنها میتواند در مثال «کمال» جمع شود. و مثال کمال است که غایه نهائی هر فرد و بلکه نصب العین آخرین نوع انسان و حقی سر منزل آخرین کائنات است.

تقدیر خدای واسع و علیم چنین است که کائنات طبیعی در قوس وسعت خود جانب کمال مقدر خود پویان است؛ و کائنات عقلی در قوس معرفت بسوی کمال معنوی خود در کسب تحقق است. سپری خورشید در کانون فروزان جرم خودش در راه یختمه شدن است و قاروره ماه پس از برآمدن از کوره در حال سرد شدن تدریجی است. همه این اجرام، خواه بر مدار و خواه بر محور خود، در خود سیر می کنند و کمال خود را در خود می یابند.

ولی انسان که در اول بهار خط و آخر خزان حسن واقع شده و از قوس نزول جانب قوس صعود پویان است بهر دو کمال: کمال طبیعی و کمال شعوری نیازمند است و ازین است که دیده میشود که عطش کمال هم در عضویت و هم در شعور آن نهاده شده است. او تنها موجودی است که میتواند جانب سر منزل کمال خود گامی بیش بردارد و سیر تکامل خود را سریع تر سازد.

«خورشید در نور افشانی خود؛ و ماه در استعداد خود که برای اخذ نور دارد، روز در تجلی خود؛ و شب در پرده افگنی خود؛ آسمان در ساختمان خود؛ و زمین در وسعت خود؛ مجبور است؛ و بسوی سر نوشت مقدر

خودرہسپار. ولی نفس علاوه بر اینکه ازین عوالم طبیعی بهره دارد و بہمراہ آن ہا تحت همان نظام در تطور است، از خود، نیز میزہ دارد کہ آن عبارت از شعور و ہم از ارادہ است. او نہ تنہا بر حسب نظام طبیعی سیر میکند بلکہ آنرا نیز فہم میکند و نہ تنہا این نظام طبیعی نظام یگانہ او است، بلکہ زیر نظام دیگری کہ نظام ادبی باشد نیز سلوکی دارد، و این از دولت شعور است، ولی مافوق این شعوری کہ شاید موجودات عاقل دیگری عین آنرا داشتہ باشند، ارادہ دارد کہ تنہا مخصوص خودش می باشد کہ میتواند توسط آن ارادہ این نظام ادبی را مدد کند و یا مخالفت نماید.

و ازین است کہ بہ معیار آن نظام ادبی کہ از طرف خداوند باو الہام شدہ و بر لوح ضمیر او نقش گشتہ است سلوک خود را می داند و از وفاق و خلاف آن نظام یعنی خیر و شر و نیک رفتاری و بد رفتاری؛ و یا بعبارت و ترتیب دیگر: فجور و تقوی معرفتی باو دادہ شدہ است. پس آنکسی کہ نفس را تزکیہ میکند رستگار است و آنکہ آنرا آلودہ می نماید ناکام و محروم است.

پس در روشنی سورہ «والشمس» بما منکشف میشود کہ هدف ہر دو قوس دائرہ وجود جانب تکامل است. و اینکہ برای تکامل، دو نظام مادی و ادبی موجود است. و اینکہ انسان در بین این ہر دو قوس یعنی مقام (قاب قوسین) معرفت جای دارد. و اینکہ قانون اخلاق بحیث ظل قانون ادبی از طرف خداوند بہ نفس انسان الہام شدہ و ازین رو قانون اخلاق قانون وضعی نیست، و ہم تماماً عین آن قانون دینی نیست کہ توسط وحی نزول میکند. و اینکہ وظیفہ انسان و راہ کامیابی او در تزکیہ نفس است. و اینکہ نباید نفس را کشت و یا آلودہ و مستور ساخت. کہ ہمہ این اشارات و ارشادات تماماً مشعر از آن است کہ غایہ نفس انسانی کمال آن است یعنی کمال ادبی کہ طبعاً کمال جسمی ہم باید آنرا بدرقہ کند.

تزکیہ چیست؟ تزکیہ معنی کشتن؛ پایمال کردن؛ پدرود گفتن را نمی دہد تزکیہ بمعنی پاک کردن و روشن ساختن و ترقی دادن و بالا بردن قیمت یک چیز است. مثلاً فرزند کنیم حس کنجکاوی؛ شاید در نباتات بشکل غامضی موجود باشد



که نبات آنرا دبر راه بدست آوردن غذا و یا نسل بکار می اندازد، که ما امروز در نبات هیچ ظاهری را از آن ندیده ایم. ولی بالعکس در حیوان آنرا بشدت نهائی معاینه میکنیم. تمام عمر یک روباه مثلاً صرف کنجکاوی است زیرا حیوانی است که هزار د شمن دارد و هزاران خطر آنرا تهدید میکند و باید کنجکا و باشد که مورد حمله واقع نشود. و باز روباه حیوان گوشت خواری است که باید شکار خود را پیدا کند شکار او نیز جانور حساسی است که بدام آوردن آن کنجکاوی زیاده بکار دارد که این حصه کنجکاوی کسب شکار روباه از آن حصه کنجکاوی دفاعی آن کمتر نیست، و همچنین روباه باید برای بدست آوردن جفت خویش نیز کنجکا و باشد و علاوه بر آن باید برای اداره و اعاشه و تربیه و دفاع چوپه های خود باز حصه بزرگتری از کنجکاوی داشته باشد.

و وقتی که از مطالعه حیوانات خلاص میشویم و فرصتی پیدا میکنیم که بحالت طوائف و حشی خود نظری کنیم، می بینیم که عین آن حس کنجکاوی در بین طبقات و حشی نیز موجود است. اما چون وحشی ها نوعاً انسان اند و انسان طبعاً موجود اجتماعی است طبیعی است که این حس کنجکاوی در وحشی ها نسبتاً قدری کمتر فعالیت دارد. و لا اقل از خطر هزاران حیوان دیگر محفوظ تر اند. ولی بالمقابل دیده می شود که در ایشان دسته معلومی جمع شده تیر و کمان و بعضی آلانی دارند که از طلوع علم و فن در ایشان اشعار میکنند.

ولی پس از آن که بمطالعه دنیای مدنیّت خود می آئیم، می بینیم که حس کنجکاوی ما خیلی کم شده و کمون ازدولت شهرها و برکت مدنیّت و بیداری پولیس و در سایه مقامات و در آغوش نکاح، دیگر دلیلی نمائده که از ترس حیوانات و یا بفکر غذا و یا پیدا کردن کدام جفت مؤقتی و گذری، نگران باشیم. زیرا همه این چیزها در کنار ما نهاده شده است، و چنین معلوم میشود که کمون حس کنجکاوی چون بآن ضرو رتی نیست از بین رفته باشد اما بالعکس

این حس کنجکاوی ما که بمصرف نمی رسد ، نمرده و از بین نرفته است بلکه ذخیره شده است و از برکت سرمایه همین ذخیره است که علوم و اکتشافات و هر چه را که از معرفت آفاق و انفس کسب نموده ایم نصیب ما شده است ، پس گویا این علوم و معارف ما و این اکتشافات محیرالعقولی که کرده ایم عبارت است از تزکیه حس کنجکاوی ، طوریکه تمام فنون ظریفه ما عبارت از تزکیه ذخایر غریزه جفتی است .

ولی این تزکیه ایست که ما آنرا عملی نمکرده ایم بلکه این عملیه تطویر و انکشاف فطرت است . اما چون قوانین فطرت همیشه سرمشق ما است حتمی است که میتوانیم برحسب عقل و اراده که مخصوص ماست این کار تزکیه را ما نیز عملی کنیم و کرامت ما هم درین است که ما تنها موجودی میباشیم که علاوه بر اینکه با تمام کائنات در سیر تکاملی مجبور و متطوریم ، خود ما نیز ارادتا میتوانیم که درین غایه عمومی قدمی فراتر بگذاریم و از گام های آن کاروان ، رفتار سریعتری داشته باشیم ، و این « تیا سوفی » طریقه محبت خدا . و آن محبت فلاطونی . و این عرفان بلند و قدسی اسلامی که پایه مولانای بلخی و عطار و جنید و امثال ایشانرا بآسمان الهیات زنده و پر جذبه رسانده که علم ما بعد الطبیعه بشر دیگر اینقدر دردسوز را ندیده بود ، تماماً نتیجه تزکیه عملی و ارادی خود ماست که به عشق داده ایم و عشق هم اساساً چیز دیگری نبوده الا همان تزکیه غریزه جفتی . و این جا است صدق فرموده پیشوای ما که : « شیطان من بدست من مسلمان شده » .

اگر ما غریزه جفتی را بکشیم رهبانی میشویم که حق خود را از جامعه میگیریم و واجب خود را در مقابل آن ایفا نمیکنیم . و اگر آنرا پایمال میکنیم و فشار میدهیم عقده میگردد که ما را به جنون و ورشکسته گی اعصاب و انحرافات اخلاقی دچار میسازد ولی اگر آنرا تزکیه میکنیم بمعراجی ارتقا میجوئیم که شایسته مقام شقیق بلخی و شبلی و ابراهیم ادهم است .

پس کمال است غایه حیات و غایه وجود . ما می بینیم که در عضویت و هم عقلیت ما عشق مفروضی جانب کمال موجود است . می بینیم که در اندک صدمه جسمی همه قوای



عضوی ما از قلب گرفته تا بد ماغ و از اعصاب گرفته تا غده ها و از خون گرفته تا حرارت غریزی همه در کار میشوند تا آن عضو صدمه دیده نقصان خود را رفع کنند. و بکمال سابق خود برسد. شعوراً هم حس میکنیم که بهیچ چیزی قانع نمی باشیم و بهر چیز که موفق میشویم باز هم می بینیم که گم شده خود را نیافته ایم. ولو که هم نتوانیم از آن نشانی بگیریم. بلی! طالب کمالیم ولی نمیدانیم که نشان آن چیست؟

ما چطور توانستیم که بمابعدالطبیعه راه ببریم و چطور فهمیدیم که واجب الوجود مستجمع جمیع صفات کمال و منزله از تمامی شوائب نقص و زوال است. آری! طالب کمال بودیم و تا کمال غایه شعوری و ما تحت الشعوری ما نمی بود ممکن نمی شد که به اینطور کمال قدسی و کمال برینی که فوق عقل و وهم است، پی می بردیم. و ازین است که بگفته خیر البشر: «خودشناسی به خداشناسی منتهی می شود».

پس خداوند مثل اعلای کمال ما است و صفات او اسوه افعال ما است. تا بپذیریم که استعداد ما تا کدام اندازه است. زیرا عنایت الهی چیزی نیست که علم و فلسفه اخلاق بتواند از آن انکار کند.

آن جوان آراسته که در بدو این مرام خود از آن تذکری دادیم اگر عنایت الهی شامل حال او شود و او را بصحبت صاحب دلی برساند، و آن صاحب دل رمز حق و نور یقین را در وجود قوی و امین او فروخواند و بدمد تا رفته رفته عشق صمیم او تزکیه یابد و رنگ حقیقت گیرد، از عنایت الهی چه دور است که صدای حق را از شاخه درخت و سینه کوه بشنود. و غریزه پدری او طوری تزکیه و تسامی یابد که پدر معنوی قوم می شود و غریزه تشبیت ذات او بجائی ارتقا یابد که بر دریا حکمرانی و بر صخره فرماندهی نماید.

کمال غایه ایست لایتماهی و از کران تا کران: کران ناسوت و کران لاهوت جولانگاه آنست و انسان یگانه شهسواری است که میتواند به عنان داری اراده و مهمیز شوق خود با آخرین درجه استعداد خود؛ درین صحنه مسابقه کند و درجه و مقام خود را دریابد؛ ولی دیگر موجودات بهمان سیر طبیعی و جبلی خود؛ مجبور و مجبوراند و نمیتوانند از آن مدار و محور خود گامی فراتر بگذارند.

ولی آیا آن جوان تیز هوش افغانی، که این دیباچه را می خواند، اعتراضی نخواهد کرد که این ایدیال کمال باینطوری که درین نامه ثبت شده است چیزی است که درخور پیغمبران و بزرگان است؟ آری! این سوال خیلی بجاست. ولی پیغمبران و پیشوایان و مردان بزرگ برای این آمده اند که برای ما ایدیالی پیش کنند و غایب حیات را بمانشان دهند و ما هم وقتی بفوز و فلاح نائل میشویم که در روشنی آن مثالها و آن غایات سیر نمائیم. ایدیال هر قدر که بزرگ تر باشد بهمان اندازه سطح سلوک را بلند می برد و هر چند که قدسی باشد بهمان قدر، فضائل را تحریک میکند و هر اندازه که دا رأی غموض باشد حس سنجش و استدلال و اجتهاد را بالامی برد.

آیا چه ایدیالی مثلاً درباره وطن خود داشته باشیم؟ اگر ایدیال را بر شالوده لذت طرح کنیم و بخواهیم که کشور ما مانند شهر پمپی پر از لذت باشد. ولسی آیا شهر مذکور واقعاً پر از لذت بوده و تمام مردم تنهایی عیش و نوش مشاغل داشته اند؟ و آیا لذتی که منشأ همه غیرت ها و منافست ها و عریز و بده ها و مراغه ها و حتی انتحارهاست میتواند رشته وحدت اجتماعی یک مملکت شود؟ و اگر مراد از لذت همان لذت سهل ابی و قوری است البته چیزی است که میتوان آنرا بخوبی در تکیه ابی و قور مشا هده نمود که مستی بیکار جمع شده و هر چه که بدون سعی و عمل بایشان برسد آنرا تناول کنند و یک مفکوره عنندی لذت را بخود تلقین نمایند.

و اگر ایدیال خود را بر اساس منفعت قرار دهیم. آیا همه چیز ما مقولاتی نخواهد شد و حس برادری، برادری نژادی، دینی و وطنی از بین نخواهد رفت؟ آیا ممکن است که اساس مدنیت یک کشور را بر عقیده تجارت چند فیصد طرح نمود؟ شك نیست که تجارت یک شعبه حیات است و شاید کشور یک و یا دو کرسی برای تنفیذ این شعبه داشته باشد. ولی نمیشود که شش جهت کشور را منفعت و تجارت فرا گیرد.

سعادت هم به مفهومی که مادر صدد بحث آن هستیم طور یکه گفتیم از مقوله لذت خارج نیست و کشوری که هر کس سعادت خود را بخواد کشور و یا مملتی نیست. بلکه

عبارت از مجموع متفرق افراد منفرد خواهد بود . ملتى خواهد شد که شاید خانه و موتر داشته باشد ولى راه و جاده را مالک نباشد .

ایديال وظيفه هم چيزى است که بدون ايدىال کمال مصداقى يافته نمىتواند و تا ايدىال کمال نزد مردم روشن نشود عمر ما و وظيفه ر ننگ عىدى و بگفته «هیکل» شکل خود کامى را خواهد گرفت و هم شايد که لذت جو واقعاً عقیده کنند که بايد لذت جوئى قانون عام شود . اشخاصى دیده شده اند که اطفال خود را شراب میدهند و عقیده دارند که اين کار را برحسب وظيفه مى کنند و اين خود دليلى است که مىخواهند اين کار قانون عام شود .

اگر مثال خير را ايدىال خود بسازيم ، درين شبهه نيست که ايدىال خوب و شريفى است ولى خير نزد عامه براى خود مقياسى ندارد ، الا اينکه شر را در مقابل آن استاده کنيم و خير را بشر پر تله نموده خير را انتخاب نمائيم ، ولى اين کار با همه خوبى هاى خود ، اخلاق و هم ايدىال را نسبي و اضافى مىسازد و مطلقيت اخلاق را از بين مى برد . و ممکن است که اهلون الشرين را بحیث خير قبول کنيم . درست است که حين اضطرار اهلون الشرين را قبول مىکنيم ولى آنرا شر گفته بر خود گوا را مىسازيم نه اينکه آنرا خير ميدانيم و خير مىشنا سيم . خيرا على نیز همين مشکلات را ايجاب مىکند و هر کس آنرا به غايه مفروضه خود حمل مى نمايد زيرا مکتب لذت عقیده دارد که لذت خير اعلى است و همچنين ديگران .

ولى اگر خير ا على طوریکه طبيعت عنوان ، آنرا تقاضا مىکند رنگ حقيقى ما بعد الطبيعى خود را بگيرد طبيعى است که عبارت از «رفيق اعلى» جل سبحانه ميشود و اين چيزى است که عبارت است از غايه حقيقى و حقيقت کمال .

بلى! خداوند است مثل اعلاى کمال انسان ، و قانون ادبى فطرت و نظام اخلاقى است دستور جمعيت بشر . انسان بحیث فرد و بحیث جمعيت بايد صفات خدا و سنت الله را معيار ساوگ خودى شخصى و خودى اجتماعى خود بسازد . خير و شر دو کلمه متقابلى است که مانند شب و روز طبيعت تضاد را بمقابل همديگر گرفته و از اين جهت است که گاهى شرتوانسته است

بمقابل خیر شکل تساوی و حتی انبازی را بگیرد، طوریکه در عقاید ثنوی دیده میشود. ولی کمال و نقصان اینطور نیست و علاقه ذات البینی این دو کلمه علاقه تضاد گفته نمیشود بلکه از نوع علاقه «عدم و ملکه» است مانند بینائی و کوری، و ازین رو نقصان هیچگاه نمیتواند بمقابل کمال سری بالا کند. مامی بینیم اشخاصی را که به شر تظاهر می کنند و آنرا مظهر قوت خود میدانند. ولی کسی پیدا نمیشود که به نقص خود تظاهر و حتی اعتراف کند. تیمور کور گمان به قتل عام که بزرگترین شر واقعی است تظاهر و مباهات میکرد. ولی به فلج پای خود ولو که نقصان حقیقی نبود و خودش مسئول آن شناخته نمیشد هیچگاه تظاهری نمیکرد و حتی نمی خواست بآن اعتراف نماید و ازین جهت خیلی میکوشید که آنرا پنهان سازد.

پس کمال است مسیر و معاد انسان و کمال است غایه حیات و انجام سلوک او و کمال است که آنرا در شعور ظاهر و خفی خود میجوید، و بشر تا بوده در جستجوی این بوده که معیار و مثال این کمال را جستجو کنند و همین جستجوی او بود که معرفت مثال اعلای کمال باو حاصل شد. و کنون نیز توسط سلوکی که اگر در روشنی این معرفت بکنند میتواند بآن مثال اعلای کمال تقرب هم بجوید.

و ازین رو خداوند نه تنها مسجود و مشاعر ماست بلکه قبله اعمال نیز هست. نه تنها بجانب او و اجبی داریم که عبارت از ستایش و نیایش او باشد بلکه در خود حق اینرا نیز محسوس میکنیم که از آن نور آسمانها و زمین در مشی زنده گی خود روشنی بگیریم. کشوری که از داشتن مثال اعلای کمال محروم میشود، لات لذت «تخت و فجور» و عزای جاه و عزت و فخو را نه «استعمار جوئی و تفوق نژادی» و منافع (احتشاک و تیمو کراسی) جای آنرا میگیرد. و چون این اصنام از دنیای معنوی و از قوس معرفت و از مقوله نظام ادبی نیستند طبیعی است ما را با نارشی اجسام و مواد رو برو میکنند. و ما را از منظومه قانون فطرت و بالاخره قانون اخلاق خارج میسازند. و اینجاست که همای بلند پرواز معرفت باید پیر سست کند و بر دره های پست و ظلماتی دنیای مادی آشیان گیرد تا شکار گرگان تناز حیوانی و روبهان دسایس نفسانی شود.

مدنیتمی که برآید یال کمال پویان است هزاران آبدء کمال را در چهار سوی حیات در برابر خود استاده میبیند؛ زیرا کمال بارزترین کعبه ایست که پیش روی مشاعر انسانی تجسم میکند. ما کمال را در قانون فطرت، در نظام ادبی، در قانون اخلاق، و اگر ازین هم تنزل کنیم، در عضویت، در تسلسل نوع، و در تنازع انواع و حتی افراد، بچشم سرمی بینیم که در همه جا عطشی است بطرف تکامل. که درین سلسله بقای اصلح علامه بارز کمال است. و اگر ازین ها نیز صرف نظر کنیم خود ما بهترین مرآت جمال حقیقت و لا جرم مظهر کمال آن میباشیم. مبادی هدایت قوای طبیعی ما برای رفع نقصان عضویت و کوشش های شعوری ما به تغذیه و تنمیه و تنظیف جسم، و اینکه حیات را لذت و گوارا بسازیم، نشانه کمال است و آن هم کمال روحی. زیرا ما می بینیم هنر مند زیر کفی که بروح هنر خود علاقه مند است، بچه اندازه در صفائی آلات خود میکوشد چون میدانند که روح هنر او درین است که آلات او حسب دلاخواه او کار دهد. همچنین انسانی که طالب کمال است میداند که جسم او بهترین و رساترین آله روح او است و باید بکمال حدت و دقت و صفائی و صحت باشد تا بتواند بکمال رسائی در راه کمال روحی کساریک آله را بدهد.

غرائز ما که تعداد زیادی دارند همه مانند فرشته گانی میباشند که حامل عرش کمال اند. ولی فرشته هایی که اگر وظایف حقیقی و فطری ایشان را قبول نکنیم مانند شیطان هایی میگردند که ما را از راه تکامل منحرف نموده به فقرای نقص و انارش سوق میدهند. انسان حیوان یک حجیره گی نیست و کمال او درین است که مرکب ترین و مشبک ترین کارگاه قدرت خداوند است و ازین است که عقده عصبی تمام کائنات مادی و معنوی و حلقه وصل نظام طبیعی و ادبی و (قاب قوسین) صعودی و نزولی گشته است، و این موجودی که راست بین ترین آئینه جمال حقیقت کمال الصفات است. باید به تعداد صفات ذاتی خداوند ملکات و غرائزی داشته باشد و همه آن غرائز هم باید به اسوه آن صفات قدسی همیشه در کار باشد. پس شعور ما به غرائز ما، بذات خود شعوری است به آن آبدء کمالی که در چار سوی عناصر نفس ما نصب شده است.

وازين است و قتيكه برهنمائي مثال كمال باين غرائز پي مي برسيم ، ظلم است كه باز بر شيوة كمال نپوئيم و راه نقصان را پيش گيريم ، و بين اين حفظه و مؤكلمين دنياي كمال فرقي گذاشته بعضي را بيش از اندازه و زياده بر مقتضيات عالم كمال بالا برسيم و برخي را بر زمين زده از خود دور كنيم . و بلكه بالعكس همه آنها را در سايه صفات خدا و نديروورش دهيم و تنز كيه نمائيم .

فردويا مملكتي كه بر يك غريزه و يا برخي از غرائز زنده گي ميكند ، ناقص است و چيزي كه ناقص باشد مانند مولودي كه ناقص بدنيا مي آيد غالباً پائيدني نيست . زيرا طوريكه دليمت دشمن خلاء است عضويت نيز دشمن نقصان است .

چيزيكه در ما بنام غرائز است در کشور بنام مؤسسات گفته ميشود و طوريكه ما بايد همه غرائز را به هم آهنگي ذات البيني شان پرورش و تنز كيه كنيم ، کشور هم بايد همه مؤسسات خود را به تناسب باهمي آنها تربيه و تقويه و تسامي نمايد . مرديكه مثلاً تنها غريزه خصامت خود را تقويه ميكند و باقي غرائز خود را ميكشد زود است كه به مقاطعه برا در ان وطني خود روي بروي شود و آنها را گريشتر جزاي خود را از طرف مجتمع و يا پوليس نديده باشد ، مملكتي كه آنها را في المثل بيشتر به قوه عسكري خود غلو نموده باشد چيزي را خواهد ديد كه دولت عثمانی از فوج (انكشاريه) خود ديده بود .

شخصيكه به غريزه حب ذات خود مي پيچد و از ديگر غرائز عطف نظر ميكند ، او را خودپرست و خودخواه و خودراي ميگويند و نيز اينچنين حكومت را مستبد و مطلق العنان مي خوانند ، پس غريزه ثبوت ذات چيزي است كه ميخواهد كه هر كس بذات خود موجوديتي داشته باشد و مالك فكر و نظريه و باقي امور مربوطه ذات خود باشد و اين چيزيست كه امروز هسته آزادي و حقوق بشر را تشكيل داده است ولي اينهم بايد بر اساس قانون تكامل باشد يعني غرائز ديگر در نظر گرفته شود ، و همچنين تناسب و رعایت ذات البيني افراد نيز ملحوظ باشد ، ورنه اين غريزه در ممالك مستبده و ديكتاتورى نيز بخوبي مراعات شده است . زيرا آن كسيكه زمام قوه مطلقه را بدست ميگيرد ، شخصي است كه به غريزه ثبوت ذات خود نمايش بخوبي ميدهد ولى به ملاحظه و مراعات ديگر افراد

نیست . زیرا این غریزه تثبیت ذات آن مرد مقتدر به غریزه تثبیت ذات باقی افراد پهلوی میزند ، و ازین است اشخاصیکه میخواهند غریزه تثبیت ذات تمام افراد مراعات شود باید حقوق و واجبات را پهلوی به پهلوی در نظر بگیرند .

شخص آزاد است که غرائز خود را اظهار نماید و این از جمله حقوق او است . ولی بشرطیکه بواجبات او که ملاحظه حقوق دیگران باشد پهلوی نزند . مثلاً شخصی میتواند که بداعیه غریزه اظهار ذات خود عریان بگردد ولی بشرطیکه عریان گشتن او مخالف بقوانین و به عادات و عقاید محیط نباشد و هم بشرطیکه موجب تحریک برخی و اشمئزاز برخی دیگر نشود . زیرا که غریزه باید بهم آهنگی باقی غرائز باشد و ازین است که در طی انکشاف حیات شعوری بشر اینطور غرائز رفته رفته شکل تطور را گرفته و آهسته آهسته ترکیه میگردند ، و رنگ تسامی خود را در فنون نفیسه می یابند ، و همچنین است غریزه تملک و یا غریزه جفتی و یا هم غریزه خصامت ، که همه اینها در دائره حق خود و نسبت بواجبات خود و هم به تناسب باقی غرائز و باقی افراد باید اظهار شوند و نباید کوششی بعمل آید که این غرائز از بین بروند ، زیرا اگر این غرائز بمیرند فقر و قطع نسل و مغلوبیت محض را بار می آورند و این خود از یک طرف کمال نقصان است و از طرف دیگر این کار باینجا خاتمه نمی یابد و آن غرائز ممکن نیست بمیرند بلکه بمحض اینکه از نور شعور دور شدند بمحاق عقده می افتند و بحیث عقده های مجنونانه و بشکل وحشت و ظلم و دسیسه از راه دیگری جلو اراده را میگیرند و اراده را بشکل سائقه درمی آورند . غریزه طوریکه در حیوان دیده میشود خیلی ناقراش و ناخراش است و حیوان در غریزه خود ، حق و واجبی را نمی شناسد و ترکیه را نمیداند ، غرائز آن کورو سرزور و خود خواه است . ولی انسانیکه جانب ایدیال کمال پویان است نمیتواند با این طور غرائز سلوک کند . و ازین رو باید آنها را مذهب کند و هر کدام را بجایش بنشانند . و تا اینطور نشود هم آهنگی ذات البینی شان ممکن شده نمیتواند . قدم اول انسان اینست که غرائز را تربیه و تهذیب کند و این چیز است که در سایه شرع و قانون عملی شده میتواند و وقتیکه تهذیب و تربیه یافته اند وقت آسان است که هم آهنگ گردند و وقتیکه هم آهنگی به میان آمد آن وقت هر غریزه آزادی

خود را می یابد . و وقتی که غرائز باین صورت حق آزادی را یافتند، آن گاه آزادی همه گمانی  
بروی کار می آید و آنوقت از افراد آزاد؛ جامعه آزاد بماند نی است و جامعه  
آزاد آنست که کاروان حیات خود را به گام های سریعتری جانب سر منزل کمال  
رانده بتواند . پس هم آهنگی غرایز، هم آهنگی روح و جسم و هم آهنگی مبادی و سلوک  
و هم آهنگی ذات البینی افراد؛ و باز هم آهنگی جامعه ها و بالاخره هم آهنگی است بقانون  
اساسی فطرت و نظام ادبی . و این خود راهی است که بدون سر منزل حقیقی کمال بدیگر  
طرفی نمی رود .

زین نسخه که قیل و قال دارد      پر واز جنون مآل دارد  
گر گوش تو فهم حال دارد      جمعیت دل کمال دارد

آشفته کی آنقدر هنر نیست

این بود مرام من درباره غایه اخلاق که درین دیباچه عرض نمودم .

مدت مدیدی بود که مشاغل سیاسی و اداری مرا از شرف حیات تأملی محروم نموده بود،  
و من در خود حرمان عمیق حس میکردم . تا اینکه بتوفیق خدا و ندم و وفق  
و معین توانستم فراغت بدست آورم تا بقوانم آن حیات گم شده خود را بجویم .  
و اینک درین مدت کوتاهی که آنرا « بعث بعد الموت » خود انگاشته ام رساله  
(علم اخلاق نیکو ما کوسی) گزین ترین اثر ارسطو را ترجمه نمودم و چون بواسطه  
ندانستن زبان یونانی، نتوانستم که این اثر را از زبان اصلی آن ترجمه کنم  
مجبور بودم که به تراجم آن رجوع کنم و از بین آن ها ترجمه مستر دی پی چیز  
(D.P.chase) را که بروح مؤلف نزدیک تر یافته ام از زبان انگلیسی ترجمه نمودم  
و با تمهیدی که بران نوشتم آنرا بنام مذکور فوق که بنام اصلی و گذاشته گی ارسطو  
نزدیک تر یا فتم معنون نمودم . اگرچه شیخ ابوعلی ابن مسکویه آنرا بنام (نیقوماخیا)  
و برخی نیز بنام « علم اخلاق به نیقوماخوس » عنوان داده اند .

و چون مدتی که بیش از ۲۳ قرن است از روی صفحات این رساله عبور کرد .  
و بسا افکار از بین رفته و بسا نظریات که پس از آن بماند آهده . لازم دانستم



که به آن ترجمه اکتفا نکنیم و بلکه بنام (مقدمه علم اخلاق) مجموعه را بمیان آوریم که هم اثر مذکور را روشن تر سازد و هم خواننده عزیز را با کثر دوره ها و مکاتب فکری اخلاق آشنا کند.

امید است این نوشته جات، ب جوانان جبهه جدیدی باز کند و ایشان درین راهی که بدروازه فلسفه حقیقی رهنمون می کند، به بینش رفتار کنند، تا نقایصی که درین باره از طرف من بعمل آمده باشد، به همت ایشان رفع گردد و این شعبه علم و فلسفه بکوشش ایشان فروغی یابد.

جوان نهال است که به عمیق ترین ارجاء فطرت، ریشه حیات دوانده و خیلی ظلم است که شاخسار آن بر یک سطح پستی خم شود و با وجی که هوا و نور حقیقی خود را از آن میگیرد نرسد.

جوان اگر به طبیعیات المام می کند و با به کیمیا می گراید و با ریاضیات می خواند و با به اجتماعیات توجه میکند، البته برای این است که طبیعت خود را بداند و خود را تحلیل کند و حساب خود برگیرد و نظام عقلی و ادبی ضمیر خود را دریابد. همه اینها برای تحقیق خودی و کمال ذاتی است.

حیات، بازیچه و دوره زنده گی، دوره تفریح نیست. این هر حله جدی، معرفت جدی بکار دارد و ازین است که شغل مطالعه، جدی ترین شیون زندگی است. کسانی که کتاب واردات حافظه خود را زیر بغل گرفته و بمدرسه می برند و آنجا جملات وارد را با ثبت نمره و تاریخ و بدون انتقاد، در آن کتاب ضبط و حفظ میکنند و باز بخانه می آیند، چندان کاری نکرده اند که شب باید برای رفع خستگی کتاب های افسانه بخوانند. کوه کن کوه رامی خراشد ولی مطالعه چی در آسمان رخنه پیدا میکند، در اعماق زمین فرو میرود. انسان از کائنات بیگانه نیست، عالم صغیری است که مینوت عالم کبیر است و هر چیزیکه در عالم کبیر است درین مینوت صغیر بخط ریزه ولی خوانائی نقش شده است. پس آنچه را که انسان میداند و یا کسب میکند چیزی نیست که از خودش بیرون باشد و اگر از خودش بیرون می بود ممکن نبود که آنرا فهم و یا کسب

میکرد . ماهیچ دانشی را از خارج وارد نمیکنیم همان منقوشات داخل ما است که بآن تعمق و تأمل میکنیم . انسان کتاب مکمل و سر بهمهری است که بدنیا می آید و کسب دانش او اینست که اوراق خود را مطالعه میکند و بروشنی نور روح خدا که در اوست خود را می بیند و می شناسد . اینجا است که اجزاء نفسی ما خود را از هم جدا می یابند یعنی وقتی که ما خود را مطالعه میکنیم و یا بر اعمال خود قضاوت مینمائیم . و اینجا است که می بینیم یکی خواننده است و دیگری کتاب ؛ یکی قاضی است و دیگری محکوم . پس ما از خود بیرون نیستیم و نه هم علم ما از ما خارج است و یا از خارج کسب و جود میکند . اما بخود رسیدن ' هم کار آسانی نیست و از همین مشکلات است که یکی به باده نوشی پناه می برد و دیگری به افسانه خوانی . این ها مرد می میباشند که از خود نا امید شده میخواهند از خود بپوشند و روی خود را از خود بپوشند .

مطالعه عمیق ، اعماق ژرف و نیلگون حیات را بهتر نشان میدهد و سلوک عمیق تر و متین تری را تقاضا میکند . و مطالعات سطحی انسان را بظواهر طبیعت فریفته میسازد و لی متأسفانه درهم های سیمینی که شکوفه در قدم های ما نثار میکند ؛ نمیتواند در بازار جدی حیات ، آنطور نقدی شود که بقوانیم به بهای آن بضاعتی بدست آوریم . اگر گفته ارسطو راست باشد و جوان در خور فهم مسایل عمیق اجتماعی نباشد ، لا اقل باید اینقدر باشد که در دوره تحصیل خود استعداد آنرا نبازد و حیات را درین دوره آن قدر رقیق و مطالعه را آنقدر بی پشت نگیرد که بوقت و نوبت آن درخور آن نباشد که به عمق حیات غوطه ور شود . حیات اخلاقی عبارت از ( آنچه هست ) نیست بلکه عبارت است از ( آنچه خواهد شد ) و جوان اگر بآینده مرده آور خود نظری داشته باشد ، باید هیچ آنی را از حبال حاضر از دست ندهد و تاروی که بهو جهای کوه پیکر حیات رو برو میشود خود را بکوشش عمیق و مطالعه ژرف ، به عمق این دریا آشنا کند .

اگر مشاغل عمیق اجتماعی بگفته ارسطو ، کاربران باشد ، درین هیچ شبهه نیست که دوره اید لیزم زمانی است که انسان یا بسن ( ۱۸ ) میگذارد که اگر جوان درین

وقت دارای ایدیل نمیشود گویا بکمال آن دوره سن خود نرسیده است . تا بینیم که جوانان امروزه و مردان فردای ما چه ایدیالی بخود انتخاب میکنند؛ و این نوشته جات ناچیز، تاچه اندازه میتواند درین باره بایشان دستگیری نماید :

که روزی رهروی درسزمینی .	بلطفش گفت رند ره نشینی :
که ای سالک چه درانبانه داری ؟	بیا دامی بنه گر دانه داری .
جوابش دادو گفتا دانه دارم .	ولی سیمرغ می باید شکارم .

« صلاح الدین سلجوقی »



## اول: هویت علم اخلاق

تعریف علم اخلاق: مطالعه منظم مسائل نهائی سلوك مثالی انسانی است، که فلسفه اخلاق (۱) نیز نامیده میشود.

غرض علم اخلاق: شیخ ابوعلی ابن مسکویه، غرض اخلاق را چنین میگوید که: «برای نفوس خلقی پیدا کنیم که همه افعال صادره آن خوب باشد و هم این افعال بتواند که بسهولت و بدون کدام زحمت و مشقتی از ما صادر شود».

ابن مسکویه که اخلاق را بحیث فنی می شناسد میگوید: اول باید بدانیم که ماهیت نفوس ما چیست و برای چه در وجود ما گذاشته شده است؟ یعنی کمال و غایات آن کدام است و هم باید بدانیم که اگر قوا و ملکات نفس را بطور شایسته بکار می اندازیم ما را برتبه عالی میرساند و موجب فلاح میگردد.

ابن مسکویه، مبادی اخلاق را مربوط به علم النفس میداند، ولی نفس انسان را بر مجرای سیر طبیعی منسلک نمیداند و آنرا از مقوله اجسام و اعراض نمی شمارد و ازین رو میگوید که اجسام تا شکل خود را از دست ندهد شکل دیگری را پذیرفته نمیتوانند ولی روح انسان، هزار شکل را یکی بعد دیگری بخود میگیرد و باین وسیله بکمال میرسد. ابن مسکویه نفس را از ماده مجرد میداند و حتی از حواس نیز مستغنی می شمارد که بعقیده او نفس میتواند غلط حس را کشف کند و صحت و دقت و حقانیت حقایق عمیق و نیز اسرار خدائی نزد

---

(۱) اخلاق در همه زبان ها، در اصل لغت خود از چیزی مشتق شده که معنی خوی و یا خصلت و یا عادت را میدهد و در همه زبان ها طوری که اخلاق جمع خلق است به صیغه جمع آمده است.

این مسکویه، مربوط این موجود مجرد است و ازین بهلو این مسکویه فن اخلاق را از علوم طبیعی جدا میداند .

گویا این مسکویه، در عقلیت خود مانند « کانت » و بیشتر مانند « سقراط » و « فلاطون » و « سینوزا » و « هیکل » است، ولی در مورد ضرورت علم النفس، با « کانت » مخالف است اگر چه این مسکویه، در اخیر این موضوع، به علم بودن و هم فلسفه بودن اخلاق نیز عقیده میکند .  
موضوع علم اخلاق: عبارت است از افعال اختیاری یعنی سلوك انسان و از عادات و ملکات او و عبارت دیگر خلق و ذات و شخصیت انسان و هم عبارت است از ان غایاتی که انسان عادتاً در راه آنها سلوك میکند . و هم بالاخر عبارت است از ملاحظه آنکه چه چیز موجب راستی و کجی این غایات میشود : آیا عادات خوب است و یا عادات بد؟ .

کلمه راست « حق » (۱) بمعنی مستقیم و نیز بمعنی مطابق به حقیقت و هم نیز مطابق به دستور آمده است . و قتیکه میگوئیم آن مرد را ستکار است مقصد ما که کار او مطابق به حق و به دستور است .

خوب « خیر » (۲) این کلمه بآن چیزی اطلاق میشود که آن چیز برای مقصد دیگری مفید باشد، چنانچه میگوئیم : کمین برای تیر لرزه خوب است، یعنی برای مقصدی که در نظر داریم خدمت خوبی کرده میتواند . و نیز بسا اوقات لفظ « خوب » به کاری اطلاق میگردد که ذریعه کار و یا غایه دیگری نبوده و خود فی حد ذاته غایه و مقصود و نصب العین باشد ، و باین معنی است کلمه مشهور « خیر اعلی و نهائی » ( Summum Bokum ) که از عهد قدیم تا کنون بحیث غایه آخرین اعمال مایشناخته شده است .

(۱) در فارسی و لاتینی و بسیاری از زبان ها مصدر اشتقاقی نزدیکی دارد .  
 (۲) « خوب » که در عربی بمعنی خیر است و « خیر » اصلاً اسم تفضیل است اگر چه ظاهراً شکل وصفیه اصلی تفضیل را ندارد . این کلمه بهمه زبان ها در علم اخلاق به آن روح تفضلی خود استعمال شده است ولی « خوب » گاهی بمعنی نیک نیز آمده است مخصوصاً در جائیکه بمعنی غایه نهائی نباشد ولی در موردی که بمعنی غایه نهائی آمده باشد بمعنی نیک نیست بلکه بهمان روح و مفهوم تفضیلی خود است .

وقتیکه مامیگوئیم: علم اخلاق از درستی و خوبی سلوک انسان بحث میکند، مقصد بحث ما، در اطراف این امر است که آیا این سلوک بآن انجامی که در نظر ماست خدمتی کرده میتواند؟ پس وقتیکه اینطور باشد و سلوک مادر وصول بآن انجام مطلوب به خدمتی کرده بتواند و بر حسب آن دستوری باشد که بآن نصب العین رهنمونی کند، حتماً متضمن این امر نیز میباشد که: آن انجام و آن نصب العین باید خواه مخواه بماملزم باشد ورنه کسی دنبال شیء مجهول نمیرود.

غایه ها و نصب العین هایی که افعال اختیاری مامتوجه آن ها میگردد، بسیار است امثال: تجارت، زراعت، تعمیر، تدریس، تالیف و امثال آن ها. ولی چون علم اخلاق علم مجموعه سلوک ها است، نه علم یک سلوک مخصوص؛ از آن رو هیچ یک از این سلوک های مخصوص فوق نمیتواند، موضوع علم اخلاق شود، الا آن انجام و غرض نهائی و بریننی که تمام حیات مامتوجه آن است. و این همان خیر اعلی و خیر کثیر و خیر نهائی است.

اینجا شاید سوالی پیدا شود که آیا حیات انسان بذات خود نیز کدام غایه نهائی دارد؟ زیرا تا جائیکه دیده می شود هر فرد برای خود غایه جدا گانه دارد و ازین رو غایه ها عموماً زیاد و متعدد است امثال: ثروت، جاه، اقتدار، نام، معرفت، محبت، خدمت، جنگجویی، آشتی و امثال اینها این غایه هایی هستند که در اثر غرائز بمیان می آیند. که علاوه بر آن ها، دیگر غایه های مرکبی نیز نصب العین مردم می شود، امثال علوم و فنون و مؤسسات اجتماعی و سیاسی و هم باز اشخاصی پیدا می شوند که این غایه ها را بیپوده میدانند و حتی از آن ها تنفر نموده و تصور می کنند بهترین کار این است که انسان بمیرد و آرام شود. ولیکن با قدری دقت دیده میشود که اکثر این چیزهای مذکور اغراض نهائی نمی باشند ولی آیا باز هم غایه نهائی برای زنده گی انسان فرض شده میتواند؟ بلی این فرض ضروری است که یک مثال و یا نمونه را در حیات در نظر داشته باشیم. یعنی نزد ما معیار و مقیاسی موجود باشد که به طبق آن بتوانیم بسنجیم که این کار مثلاً از کارهای دیگر بهتر است. پس کنون حقیقت این مثال و این نمونه و معیار چیست؟ آیا یک غایه نهائی مشخص و معلومی موجود است که باقی کارها را بآن موازنه و مقایسه کنیم؟ و یا این است

که يك مجموعه قوانین از بعضی منابع موثوق و مستند، بر مافرض و تحمیل شده؛ و یا يك نمونه از زنده گي يك انسان پیش روی ما گذاشته شده که حیات خود را بر طبق آن پیش ببریم . و یا امثال اینها چیز دیگری ازین قبیل؟ بلی! چیزی که هست این است که باید در فته رفته حقیقت این نمونه و معیار را کشف کنیم؛ و ازین است که مکاتب و آراء زیادی در خلال دوره های گذشته کسب وجود کرده است؛ که بعضی ها آن خیر اعلی را عبارت از « لذت » میدانند و برخی آنرا « منفعت » تصور کرده اند و عده آنرا « سعادت » نامیده اند و جمعی گفته اند که خیر اعلی عبارت از « وظیفه » است و دسته آنرا « مثال خیر » و نیز جماعتی آنرا « کمال » خوانده اند .

و باز ممکن است سلوك انسانی را که موضوع علم و فلسفه اخلاق است از پهلوی های مختلف مطالعه کنیم . مثلاً از پهلوی اوضاع خارجی محض و از روی رفتار حیوانات ، که نظریه تطوع ( Behaviourism ) است . و هم شاید که از پهلوی عملیات ذهنی که عقیده علم النفس است ، و هم ممکن است از نقطه نظر محیط طبیعی و اجتماعی ملحوظ گردد ، که تا يك اندازه مربوط به علم الحیات و تاریخ طبیعی و علم الاجتماع است که مطالعه این علوم برای علم الاخلاق از جمله ضروریات است .

مگر مسائل موضوعی اخلاق ، اصلاً ماورای این چیزها است و در حقیقت آنقدرها بسیط نیست ، مسائل اخلاق عبارت از حقایقی است که از روی قدر و از پهلوی ارزش خود ملحوظ میگردد که تحقیق عمیق تری بکار دارد .

علم اخلاق از علوم مثبتة ( Positive ) نیست بلکه از علوم اصولی و قانونی Normative محسوب میگردد یعنی بذات سلوك و به نفس عمل انسان متوجه نیست بلکه موضوع آن سلوكی است که بآید یا ل تعلق میگیرد و بعبارت دیگر درین باره بحث نمی کند . که سلوك چطور است ، بلکه درین خصوص مباحثه دارد که سلوك باید چطور باشد . اگر چه این مفکوره که سلوك چطور باید باشد تا درجه موضوع علم تاریخ طبیعی و هم تا درجه موضوع علم الاجتماع هم شده میتواند . ولی در علم اخلاق ، روح مفکوره فوق ، بمعنی کلمه این است که علم اخلاق تا اندازه که درخور و استعداد انسانیت است یعنی ماورای

حدود زمان و مکان باید اید بای انسانیت را بلند ببرد. اگر چه این کار دشواری است و حتی آن دانشمندانی که مدعی آن شده اند که وظیفه خود را فوق احساسات و تعصبات عامه بشناسند، باز هم این کار بایشان دشوار است. از این است که بسیار فلاسفه اخلاقی صراحتاً گفته اند که: یگانه وظیفه علم اخلاق این است که نظریات متداوله اخلاقی را با شرح اشارات و دلالات آنها توضیح کنند که نزد ایشان کشف مفکوره های جدید اخلاقی جزء وظیفه علم اخلاق محسوب شده نمیتواند.

بلی! در تاریخ اخلاق بعضاً دیده شده که امثال سوفسطا و لادریه هابرخلاف کفایت و اعتبار مفکوره های غمنوی، رای داده و با اخلاق متداوله مخالفت نموده اند، و همچنین امثال «نیچه» و «سپنوزا» جسارت این را کرده اند که مفکوره های نسبتاً جدیدی را معرفی نمایند. بهر کیف: اخلاق بحیث يك شعبه نظری سلوك، به علم اصول فقه و به علم سیاست و هم به علم اقتصاد، تا يك اندازه خویشاوندی دارد. ولی علم اخلاق ازین علوم باین میز اختلاف دارد که موضوع مشترك این علم هارا که (سلوك انسانی) باشد، از نقطه نظر صواب و خطا مطالعه میکند.

علم اخلاق، در دوره های تاریخی خود، بحیث يك شعبه فلسفه و هم بحیث يك شعبه علم و نیز بحیث يك شعبه فن و هم گاهی بحیث مرکب از دو ویاسه شعبه ازین شعبه ها به تناسب اجزاء خود شناخته شده است. وظیفه اخلاق بحیث شعبه فلسفه، این است که طبیعت و حقیقت بعضی تصورات را در مقابل نظریه اساسی کائنات، تفحص کنند و ازین رولفظ خوب یعنی «خیر» اصطلاحاً چنین مفهوم شده که صفت مطلق و نهائی وجود باشد. و اگر اینطور باشد طبیعتی است که با دو صفت حقیقت که یکی راست «حق» و دیگرش «زیبا» است، برای می کنند و فقط همین مواد فلسفی است که بنام (علم اخلاق) و (علم منطقی) و (علم زیبا پسندی) معرفی شده است، که اینك مقارنه علم اخلاق را بباقی علوم به تفصیل بیشتر نشان میدهم:

(۱) علم اخلاق علم طبیعی است و یا علم قانونی؟ اینكه مباحث عنهای علم اخلاق عبارت

از آیدیال و نصب العین و نمونه و مثال و معیار است، دلیل خوبی است که علم اخلاق باید از بسیاری علوم امتیازی داشته باشد، بسیار علوم، مربوط به بعضی مثالانی است که از تجربیات مادر اطراف



بعضی صنوف اشیاء بدست می آید (مثلاً دربارهٔ احجار و اشجار) و یا در اطراف بعضی صنوف و افعات (مانند مظاهر آواز و برق) اینطور علوم بهیچ نصب العینی که انسان باید بآن برسد و هم بهیچ نمونه و معیاری که اعمال باید به طبق آن منجیده شود، توجه و تعلقی ندارد.

پس علم اخلاق امتیازیکه از علوم طبیعی دارد این است که بطور مستقیم به انجامی متعلق است که انسان عملاً آرزو مند نائل شدن به آن انجام می باشد؛ و یا به نمونه و مثالی ارتباط دارد که انسان می گوشت که خود را بآن نهونه تطبیق و یا تقریب کند.

اما این تنها امتیاز علم اخلاق نیست که علم مقیاسی است، بلکه یک دسته علوم است که بهمین منوال مقیاسی و قانونی (Normative) نامیده میشود. یعنی علومیکه خوا بطور قوانین وضع میکنند و یا جامعتر بگوئیم علومیکه میگوشت تا معیار و مثال هائی بروی کار آورده که بتواند بر حسب آنها قوانین و ضوابطی را وضع کند. که ازین قبیل است علم طب (Hygiexnics) که از ماهیت امتیاز بین صحت و سقم و از قوانینیکه بر عایت آن صحت را بدست آورده میتوانیم و از بیماری جلوگیری میکنیم، بحث میکند.

اگرچه بسیاری ازین علوم طبع مزدوج و مرکبی دارد، که پهلوی طبیعی آن از پهلوی قانونی آن جدا است. مثلاً ممکن است در طب پهلوی حقائق و خواص طبیعی ادویه از جنبه اینکه قانون و مقیاس صحت چیست؟ جدا شود.

و بعضی اوقات هر دو پهلوی علم آن تقدیرها بهم مساوی و متوازن است که بمشکل میتوان گفت: علم مذکور علم قانونی و مقیاسی است و یا علم طبیعی. چنانچه این تساوی واضحاً در علم اقتصاد سیاسی دیده میشود. و ممکن است درین طور حالات اینطور علم را بدو شعبه جدا گانه تقسیم کنیم و قرابت زیادی را بین هر دو قایل شویم.

در علم اخلاق پهلوی قانونی آن بسیار قوی است اگرچه جنبه طبیعی آن هم تماماً غیر ملحوظ نیست. و میتوان حقایق اخلاقی و هم قوانین اخلاقی و هم در عین حال مثل و نمونه های اخلاقی را درین علم بنوبت مشاهده نمود.

سلوك تگ ها (۱) که قتل را وظیفه قطعی خود میدانند، موجب بمیان آمدن يك حقیقت مهم اخلاقی است که در نفس الامر وجود دارد. اما اخلاق هیچگاه اینچنین چیز را بحیث قانون و یا مقیاس اخلاقی عام شناخته نمیتواند. و یا مثلاً و صایای جهشید، حقایق اخلاقی ثابتی است در آریانای قدیم؛ و همچنین «سوما» در قلمرو «اوستا» درمان همه دردها است ولیکن کنون هیچیک ازین ها نمیتواند برای ما قانون و مثالی شود. پس فرقی است بین علمیکه از حقایق اخلاقی بحث میکند و علمیکه از قوانین و ایدئال (مثال) های اخلاقی. که علم اول الذکر بمفهوم وسیع تری عبارت است از علم الاجتماع و علم مؤخر الذکر عبارت است از علم اخلاق. اول الذکر علم طبیعی و مثبت گفته میشود و مؤخر الذکر علم قانونی و معیاری. اگرچه در تعلیمات علم مؤخر الذکر نمیتوانیم از ملاحظات علم اول الذکر مستغنی شویم.

(۲) علم اخلاق نه علم عملی است و نه هم فن: اینجا فرق دیگری هم موجود است که

باید گفته شود:

علوم میکه در جملات سابق بحیث علوم قانونی و معیاری شناخته شده است تماماً یکسان نیست بعضی از آنها مخصوصاً طوریکه اصطلاح شده است آلی است که در تحقیق و وجود بعضی از غایات مطلوبه بحیث آله بکار می افتد. و بعضی از آن علوم بیشتر علاقه مند است به تمثیل و ایضاح آن غایات و مثلی که مربوط به بعضی اشکال فعل و عمل است و بهتر است که ماعنوان علوم قانونی و معیاری را باین علوم مؤخر الذکر بدهیم و علوم مقدم الذکر را علوم عملی بخوانیم. علم طب مثلاً بیشتر علم عملی است نه قانونی زیرا طب از ایدال و مثال و معیار صحت بحث نمیکند و این بحث طبعاً از وظیفه (فیزیولوژی) علم و ظایف اعضاء است بلکه طب از ذرایعی بحث میکند که شاید صحت بحیث محصول و یا غایه آنها شناخته شود. و ازین نقطه است که علم اخلاق هم گاهی بحیث علم عملی شناخته شده

(۱) میگویند قومی درهند بوده و یا هست که تریه قومی در بین شان نهب و قتل است و اینرا فریضه

ملی و اخلاقی خود میدانند.

است و مخصوصاً - توسط آن نویسنده گانئى که تصور میکنند ممکن است يك غايه مشخص را برای انسان تعیین کنند و همه را مثلاً بطرف خير اعلى Summum Bonum مجبور بپندارند چنانچه مكتب منفعت (Utilitarian) اينطور کرد و (بزرگترین سعادت را برای بزرگترین تعداد) غايه و نصب العین اخلاق شناخته و وظیفه علم اخلاق را درین دانسته که برای این غايه، وسائلی را بسنجد و تهیه کند. عیناً بمثلى که شاگردان علم طب برای جلوگیری از امراض مسری، ذرايع موثری را می‌سنجند.

بسیاری نویسندگان طرفدار این اند که علم اخلاق نظری محض است نه علم عملی، و این نظریه صحیح تر است. وظیفه علم قانونی این است که يك مثال و نمونه و معیار را معین کند، نه اینکه حتماً باید ضوابطی را برای وصول بآن مثال وضع نماید. مثلاً علم زیبا پسندی علم قانونی و معیاری است زیرا که مربوط است به معیار زیبایی نه اینکه باید ذرايع و ضوابطی را برای وصول به زیبایی معین نماید. و همینطور است علم اخلاق که درباره مثال های خوب و راست بحث می کند نه مستقیماً در اینکه این مثال ها و معیارها چگونه حاصل می شود.

پس علم اخلاق با اینکه علم قانونی و مقیاسی است باز هم نباید که علم عملی شناخته شود، و وقتی که اخلاق نتواند که علم عملی شود، پس بطریق اولی نمیتواند نوعی از فن باشد. اگر چه موقع سوالی هست که چرا منطق و اخلاق در جمله فن محسوب نباشند در حالیکه نوع تعلقی بعمل دارند؛ چنانچه بعضی ها منطق را فن تفکر نامیده اند؛ و اگر چه این نام را به اخلاق نداده و آن را فن سلوك نگفته اند، ولیکن رفتاری که با آن شده نشان میدهد که آنرا بحیث يك فن محسوب کرده اند چنانچه ابن مسکویه صریحاً آنرا فن نامیده است و اگر چه درین باره تحقیقاتی کردنی هستیم ولیکن بهر حال چنین معلوم می شود، که اکثر علماء نام فن را به منطق و یا اخلاق اطلاق نکرده و این

کار را مستحسن شمرده اند ولی باید عملی را که موجب اشتباه مردم شده و این دو علم را فن محسوب کرده اند بیان کنیم :

در همه علم های عملی این سوال بمیان می آید که: آیا اینطور علوم را در حد ذات آنها در نظر بگیریم و یا به همراهی فن ملحوظ داشته باشیم؟ و جواب این است که اگر مایک فرق مطلق را بین علم و بین فن معتقد شویم در آن حال علم عملی باید از هر دو بیرون شود و یا در هر دو داخل شود. علم بما می آموزد که « بدانیم » و فن بما می آموزد که « بکنیم » ولیکن علم عملی بما می آموزد که « بدانیم چطور بکنیم »، اینطور علم با اینکه ذاتاً علم است باز هم به فن بی ارتباط نیست. چنانچه فنی نیست که بعلم و یا علوم متعدد هیچ ارتباطی نداشته باشد مثلاً فن نقاشی میتواند که استفاده های زیاده را از علم مرئیات و علم تشریح و علم نباتات و علم طبقات الارض و باقی علوم بگیرد و همچنین فن دریانوردی نیز میشود که از علم هیئت و علم مقناطیس و علم سمعیات و علم نوازن و تضاعط هایعات و باقی علوم استفاده کند. اگر چه این ارتباطات و علایق بسیار مستقیم نیست ولی رابطه و اتکای فن بآن علمی که در همان موضوع است زیادتر است. طوریکه فن خطابت بعلم خطابت بیشتر مربوط و متکی است باندازه که اگر اینطور علم بطور تفصیل بمیان آید دیگر احتیاجی ب فن نمی ماند. که باین هم نباید از فرق بارزی که در بین علم عملی و فن آن است صرف نظر کنیم. زیرا بسیار مردم اند که بیک علم آشنائی ندارند و اما از فن آن بیخبر اند و هم بسیاری فنون اند که هیچگاه در مقابل علم آمده نمیتوانند زیرا که تماماً مربوط به مهارت و استعداد شخصی انسان است مانند طباطخی که در حقیقت در مقابل خود علم مربوطی ندارد بطوری که فن تردستی و دست بازی و یامزاح و بالاخره شاعری بمقابل خود علمی ندارد.

ولی اگر اخلاق عبارت از فلسفه و یا علم هم باشد مانع آن شده نمیتواند که درباره اخلاق فنی هم موجود باشد مثلاً اخلاق بحیث فلسفه عبارت از آن باشد که مبادی اولی اخلاق را کشف کند و اخلاق بحیث علم « سائنس » متعلق باین باشد که قوانین

وضوابط آن نظم و ترتیب یابد؛ و اخلاق بحیث فن مربوط باین باشد که آن اصول و قوانین را در عمل تطبیق دهد تا بتواند باین ذریعه بغایه خود برسد .

این اصول شاید طبعاً مانند هدایات و یا اوامری باشد که داده و گفته می شود یا بمثل فارمول های تکنیکی خواهد بود که راه عملیات را برای فرد در وصول غایه مامول او به بهترین اسلوب نشان میدهند . این اصول در نوع خود از اصول موسوعه نقاشی و نجاری تفاوتی ندارد . اخلاق بحیث فن ممکن است که نتیجه فلسفه عمرمی سلوک باشد و یا نتیجه تحلیل علمی آن و از نقطه نظر این-که فن اخلاق نتیجه فلسفه عمرمی است یک سو بسنده تازه Sorley در قاموس فلسفه و روحیات خود در باره علم اخلاق میگوید :

« مانده تنها باید بهمرادسلوک عملی معامله کنیم بلکه باید با مفکوره خیر و صواب آن سلوک نیز رفتار کنیم تا برحسب آن بتوانیم برای سلوک عملی اصول و ضوابطی وضع نمائیم . » واضحاً ازین جمله معلوم می شود که درینجایک اساس فلسفی « مفکوره » در نظر گرفته شده است تا اصول عمل سلوک ازان منتج شده بتوانند . باین صورت اخلاق بحیث یک فن میتواند تابع یک فلسفه و یا یک سائنس (علم) باشد. همه این افکار درباره اینکه اخلاق فلسفه است یا علم و یا فن میتواند که پهلوی به پهلوی متوازیاً عرض وجود کنند . بسیاری مباحث اخلاق را میتوانیم که به حیث مباحث فلسفی بشناسیم و همچنین بسیار مسائل آن در طبع خود مسائل علمی است و بسیاری آنها علمی و مربوط به فن است . ولیکن هیچ ممکن نیست که این هر سه شعبه در یک نقطه و بحث اخلاقی جمع شود. عموماً آنهائی که میگویند اخلاق شعبه فلسفه است ، از دیگر پهلوی های آن انکار میکنند و میگویند هر شرح و بیانی که از عمل داده شود و از مفکوره سلوک جدا باشد مستحق آن نیست که نام اخلاق بآن گذاشته شود . گویا این چیز هائی که ما فوقاً درباره اینکه اخلاق علم است بیان کردیم نزد مردمیکه آنرا فلسفه میدانند تماماً از شعبه های تاریخ و یا علم الاجتماع و یا علم الروح است که به فلسفه اخلاق ارتباطی ندارد .

گرین green که اخلاق را فلسفه میدانند و به مابعد الطبیعه ارتباط میدهد از پهلوی علمی آن انکار میکنند و همچنین اشخاصی که خود را مصروف تحلیلات علمی سلوک

اخلاقی نموده اند نیز تماماً از جهات فلسفی اخلاق انکار نموده اند. «بنتام» میگوید که همه جستجوهای فلسفی در علم اخلاق محکوم به عقم و بیهودگی است. يك نویسنده بسیار تازه لیزلی ستمین leslie stephen در کتاب خود «علم الاخلاق» Science of Ethics میگوید: «قطع نظر از اینکه در آینده دور، کدام علم مابعد الطبیعه و یا فلسفه برای سلوک ممکن و معین خواهد شد. فعلاً نظریات مابعد الطبیعه برای اخلاق بیجا و نامناسب است».

### (۳) علم طبیعی و علم اخلاق :

طبیعی اثری در اخلاق داشته باشد و لیکن کنونی که فکر آزادی اراده و نیت در اخلاق موقع بزرگی یافته است معارضات زیادی در بین این علم و تطبیق قانون علت و معلول پیدا شده، که در آینده بحث خواهد شد.

البته علم اخلاق بطور غیر مستقیم به علم طبیعی ارتباطی دارد. زیرا که قوانین طبیعی بهتر و بیشتر میتواند ما را به نتایج سلوک ما آشنا کند.

و این هم در صورتیکه تفصیل سلوک در نظر باشد. نه در مبادی عمومی که رهنمای سلوک است. يك مرد عصری امروزه از قوای طبیعی و مظاهر طبیعت بررسی ندارد ترس او زیاده تر از این است که آب و یا هوا آلوده نباشد. و بالعکس علم طبیعی برای اخلاق اینقدر فایده میکند که انسان را از محیط طبیعی که حیات اخلاقی در آن سیر میکند واقف میسازد.

### (۴) علم اخلاق و علم الحیات :

علاقه که علوم طبیعی به اخلاق دارد، اگرچه علاقه اخلاق و بیولوژی هم بطور مستقیم نیست. بعضی نویسندگان جدید که زیر نفوذ نظریه نشوء و ارتقاء رفته اند علاقه بیولوژی و اخلاق را بیشتر و نزدیک تر و زیاده تر از آنچه گفته شد قرار داده اند. این ها تصور کرده اند که خوبی و بدی سلوک، باین معیار شناخته می شود که چقدر به انکشاف و ترقی حیات خدمت میکند و یا بالعکس. و ازین رو باید خوبی و بدی سلوک که

از این نوع باشد در حیوانات پست و بلند و هم در انسان تفاوتی نداشته باشد. که درین باره در ثانی بحث خواهد شد.

ولیکن اینجا همین قدر کافی است که سلوك يك بحیث يك کلمه مصطلحی که در اخلاق استعمال می شود، بدون اینکه تابع يك اراده و نیت عقلی باشد، دیگر معنی داشته نمیتواند، که باید انکشاف و ترقی حیات هم بر حسب آن باشد، و بالنتیجه بیولوژی هیچ يك اثر مستقیمی بر علم اخلاق ندارد. مطالعه حیات حیوانات بدون شك روشنی خوبی را بر شعور اخلاقی می اندازد بشرطیکه حیات حیوانات از پهلوی سیکالوجی مطالعه شود نه از حیث بیولوژی.

**(۵) علم النفس و علم اخلاق :** عملیات احساس، نهیج، رضا و غیره چیزهایی هستند که شاگرد اخلاق بآن نیازمند است بلکه هنوز بیشتر از آنکه طالب العلم منطق به محاکمه فکری و استدلال محتاج است که ملاحظه همه اینها در قلمرو علم النفس صورت میگیرد. علم النفس چنانچه گفتیم حقیقتاً ارتباطی به اخلاق و هم بمنطق و هم به زیبا پسندی دارد.

ولی این هم ناگفته نماند که سلوك انسانى بیشتر بر يك زمینه اجتماعى بنیایافته است. اکثر اعمال ما اهمیت بیشتر خود را وقتی کسب می کنند که در برابر هموعان ما واقع شوند. پس در مورد اخلاق بهتر است که علم النفس را از يك نقطه نظری که بیشتر اجتماعى باشد مطالعه کنیم. مثلاً مطالعه زبان و مطالعه عادات مردمان وحشی و مطالعه نمو موسسات و غیره می تواند که روشنی زیادی به انکشاف عمومى ذهن انسانى بیندازد. مخصوصاً در روابط او به محیط اجتماعى او. کلمه علم النفس بمعنی عام تر خود و هم از نقطه نظر علم اخلاق آن علمى است که مظهر اجتماعى داشته باشد.

مطالعات حقایق ذهنی و از پهلوی ارتباط به جمعیت بشر علاقه بسیار مستقیمی به علم اخلاق دارد، نسبت بآن علم النفسی که تماماً فردی است .

## (۶) منطق، زیباپسندی و علم اخلاق: این سه علم، چنانچه قبلاً گفتیم: از يك

اصل اند و هر سه علم قانونی و معیاری اند، نه علم مثبت. و هر سه در جستجوی حقایق و علاقه ذات البینی حقایق نبوده در بحث و جستجوی معیارها می باشند. منطق مقیاس حقیقت را مورد بحث ساخته است و به صائپ بودن عملیات مختلف فکرات ارتباط دارد. زیباپسندی و اخلاق هم گفته میشود که به بها و کرامت علاقه مندند. زیباپسندی به معیار جمال علاقه میگیرد و با عبارت دیگر « به بهائی احساس ». اخلاق به مقیاس خیر ارتباط دارد که ما آنرا با عبارت دیگر « کرامت » میگوئیم. پس صواب و بها و کرامت موضوعات این سه علم می باشند. و اینها آنقدر بهم مربوط اند که شاید گفته شود که اخلاق، منطق سلوك است و از طرف دیگر مطالعه کلمه خوب « خیر » ارتباط قریبی به مطالعه کلمه « زیبا » دارد و از روی این ارتباط است که در لغت یونان و در زبان دری کلمه خوب بمعنی خیر اخلاقی و هم زیبای زیباپسندی استعمال شده است. و همچنین لفظ قشنگ به هر دو مفهوم اطلاق شده است. اگر گاهی هم اشتباهی شده باشد که بین سلوك اخلاقی و فن نفیس التباسی بعمل آمده است همین الفاظ مشترك باقراین خود آنرا رفع میکنند. مثلاً کلمه زیبا بمعنی مناسب است و گفته می شود که این جامه ببالای بلند تو زیبانیست. و یا این خوی به طینت ياك تو زیبا نیست. پس فن نفیس اگر موجب زیبایی است از روی تناسب ظاهری و طبیعی است. و سلوك اگر زیبا است از روی تناسب بمعنی و به خودی و به مثال و معیار است .



## (۷) علم ما بعد الطبیعه و علم اخلاق : شاید در استدالات منطقی و در سلسله افکار

تا مدتی بمحض ملا حظات قوام ظاهری اشیاء قانع شویم. ولی زود وقتی میرسد که بآن قانع نشده و از آن مرحله بگذریم و توسط يك استقراء منطقی باین نقطه برسیم که قوام ذاتی افکار وابسته است به حقایق فطرت، که باز این امر را وادار می کند که در ماهیت نهائی حقیقت آنها نمیچیم؛ و همین طور وقتی که درباره چیز (زیبا) بحث می کنیم شاید در قدم اول بهمین قدر قانع شویم که آن چیز خوش آیند و خوشگوار است. ولیکن زود است که مجبور به جستجو شویم که: این خوشگوارى ولذت اشیاء تنها ظاهری و نظر فریب است و باینکه ماهیت حقیقی هم دارد. که باین صورت در هر دو واقعه فوق کار مابعد العلم الطبیعه میکشد و عین این واقعه است در علم اخلاق. و قتی که ما بخواهیم که قیمت علمی و حقیقی حیات انسانی را بدانیم وادار می شویم که طبیعت جوهری شخصیت انسانرا دریافت نمائیم و بدانیم که موقع انسان در کائناتی که هستی حقیقی دارد چیست؟ اگر چه ممکن است در منطق و زیبا پسندی و هم اخلاق بدون اینکه بمسائل انتهای اصول تکوین، توغل نمائیم، تا اندازه زیادی پیش برویم ولی بالا آخره سخن ما بآنجا رسیدنی است.

## (۸) علم اخلاق و فلسفه سیاسی : ما تا اینجا بآن علومى در تماس بودیم که اخلاق

بآنها اتکاء داشت. کنون بآن علومى سرو کار داریم که بر اخلاق متکی می باشند. که این علوم را ممکن است زیر این عنوان «فلسفه سیاسى و اجتماعى» بیاوریم. طوری که پیشتر گفتیم مطالعه سلوك چیزی است که ما را بمطالعه حیات اجتماعى وادار میکند زیرا که انسان تنها و بدون اجتماع کلمه ایست که به فهم انسان نمی آید و انسان همیشه طبعاً عضو يك جامعه می باشد چنانچه ارسطو انسانرا حیوان اجتماعى خوانده است. از آنجائی که علم اخلاق اتصال قریبی بعلم سیاست دارد، ما نمیتوانیم که فضیلت شخصی را بفکر خود جای دهیم تا جمعیتی را بذهن نیاوریم که آن شخص بآن جمعیت ارتباطی داشته باشد.

مثال و نمونه را که ما برای فرد قرار میدهم بالضرر و نمونه و مثالی است برای تنظیم جمعیتی که انسان بهترین مقاصد خود را در آئینه آن می بیند. و ازین است که ارسطو سخن را بجائی برده که اخلاق را جزو لا ینفک سیاست دانسته است. که اگر ما بآن عقیده برویم باید نطاق سیاست را وسیعتر شناخته و برای آن عنوان وسیعتری مانند «فلسفه اجتماعی» بدهیم. که البته درین صورت، «علاقه اخلاق» سیاست «علاقه جزئیت» و کلیت، و از قریب ترین «علاقات» میشود.

ولی اگر سیاست را بمعنی خاص و محدود آن بگیریم باز هم «علاقه اخلاق» و سیاست یکی از «علاقات» بسیار قریب محسوب خواهد شد.

### (۹) علم اخلاق و علم اقتصاد :

بآنها «علاقه نزدیک» دارد علم اقتصاد سیاسی است. علم اقتصاد مانند علم اخلاق به «خیر» ارتباطی دارد «خیر» چیزی است که در راه بعضی غایات انسانی دارای قیمتی است اما «خیر» هائی که علم اخلاق بآن سروکاری دارد عبارت است از آن اعمالی که موجب ایصال به عالی ترین غایه حیات انسانی میشود، ولیکن «خیر» های علم اقتصاد محض عبارت از آن چیز هائی است که ذریعۀ رفع حوایج مردم میگردد. و ازین چنین بر می آید که اگر ما برای «خیر» های اقتصاد قیمتی قایل شویم ازین است که «خیر» های اقتصاد «علاقه نزدیک» به خوب های اخلاقی دارد مثلاً غذا، کالا، خانه و غیره خوب های اقتصاد است و برای مقاصد زیاده خدمت می کنند مثلاً برای معاونت و انکشاف حیات، برای تمديد و ترقی حیات، برای زینت و مسرت حیات، برای تحصیل استقلال، برای پیشبرد امن و سلام، برای فزونی حفاظت جمال و غیره. و هر چند که این غایه های حیات اهمیت داشته باشند «خوب» های اقتصادی که در راه آنها بصرف میرسد نیز بهمان قدر مهم است و اهمیت این غایه های حیات بآن وابسته است که اینها تا چه اندازه به غایه نهائی و اعلائی حیات ما نزدیک دارد. و ازین است که حتماً باید بعضی معلومات اخلاقی در ضمن معلومات اقتصادی موجود باشد و این چیزی است که تا یک درجه خوبی از آن

غفلت شده است، و حتی بعضی ها چنین تصور کرده اند که ثروت در پر نسیب های اقتصادی بذات خود غایب اعلی و نهائی است؛ و این عقیده تا يك درجه خوبی نیز مانع اصلاحات اجتماعی شده است و نفری مارا تا درجه زیادی تشویق کرده است که زیاده تر مال را متمرکز و قیمت هارا بالا برند و ازین است که به گفته مکینزی بسیار نویسنده گان معروف اقتصاد سیاسی از طرف کارلائل (Carlyle) و روسکین (Ruskin) و باقی نویسنده گان اخلاقی مورد انتقاد واقع شده اند و هم اکنون بطور عمومی اعتراف شده است که باید اخلاق و اقتصاد بهمدیگر بیشتر نزدیک و حتی دوش بدوش باشند.

(۱۰) تقسیم ابعاد اخلاق : دنیای علم اخلاق سه بعد دارد (۱) اخلاق فردی و یا مربوط بعلم النفس. (۲) اخلاق اجتماعی و یا مربوط بعلم الاجتماع (۳) اخلاق عالی و یا مربوط بعلم ما بعدا لطبیعه.

اول : اخلاق فردی و یا روحیاتی که متعلق است بشناختن اینکه فرد اصل و نمو وجدان اخلاقی را در سنجش و قضاوت صواب و خطا؛ و حسن تعهدات؛ و در انفعالات نفسانی امثال: ندامت و خجالت؛ و در عقده ها و امراض اخلاقی؛ و در آرزوی اعمال مستحسنه پیدا کرده و استعداد آنها در عادات مختلفه عمل که با سنجش حق و فضیلت با طبیعت و امکانی که در خور ساختمان طبیعی او و هم در فعل اختیاری او است یافته است، این چیزها است که مقدمات مسائل روحیاتی را تهیه نموده و بر طایع محرك و اراده فرد، آرزو، کوشش و انتخاب، سنجش امور مستحسنه و امور مستقبحه و قضاوت و سنجش اخلاقی و وجدان، ارث و محیط؛ خصال و مزاج؛ و عادات و عقده ها و جذبات عطف و حنان، بحث میکند.

دوم : اخلاق اجتماعی که از عادات، عملیات، مفکورات، عقاید، توقعات و دساتیری بحث میکند که عملاً در تاریخ باستان و یا حیات معاصرین، در اقوام و اهالی مختلفه، در مراتب متفاوت تهذیب و غیره که نتیجه با رز سنجش های قیمت اخلاقی اعمال شان شده و یا سبب انکشاف این سنجش ها گشته است، که ممکن است این شعبه اخلاق را علم اخلاق استقرائی و یا تطبیقی نیز بگوئیم.

سوم: اخلاق ما بعدا لطبیعه، که از يك سطح عالیه تر بحث میکند و علم اخلاق را از پهلوی عام تر و حقیقی تری مشاهده میکند.

(۱۱) انشعاب مکاتب اخلاقی: اهمات مسائل اخلاقی عبارت است از مواد ذیل :

(۱) عالیترین خیر سلوک انسان و یا غرض نهائی اعمال که شاید آنرا اینطور تعمیم کنیم (معیار نهائی رفتار نیک) .

(۲) اصل و منشاء علم ما در باره خیر اعلی و یا در باره نیک و بد .

(۳) احترام سلوک اخلاقی .

(۴) محرکی که سلوک نیک را ایجاب میکند .

مسئله دیگری که اخلاقیون در باره آن غور میکنند مسئله اختیار است که آن نیز مهم و قابل غور است .

عالیترین خیر (Summum Bonum) قدیمترین و از بعضی جهات مهمترین مسائل اخلاقی مربوط است به (خیر نهائی) و یا هدف نهائی سلوک انسان. بسیاری از کوششهای انسانی به هدفی توجه دارد که آن هدف در ذات خود مقصود نیست بلکه وسیله ایست برای هدف دیگری.

شاید انسان ورزشهای شدید بدنی را بعهده بگیرد و یا مسافه زیادی را بپای برود تا که صحت جسمانی خود را محافظه کند . شاید انسان شطرنج بازی کند و یا به حل معمیها اشتغال ورزد. برای اینکه ورزش دماغی نماید و ذكاء خود را بمشق و تمرین اصلاح کند و یا برای اینکه افکار خود را از جانب مهمات حیات منصرف نماید. شاید شخص دیگر بکوشد که پول پیدا کند تا بعداً یله خود و یا در راه نوع پرستی صرف نماید. و شاید که حتی این هدفهای نهائی هم نهائی نبوده و کدامی پیدا شود که این هدفها را (صحت جسم و فکر پول را) برای هدف عالیتری ایثار کنند. انسان ممکن است در بحرانهای نهائی را ضی شود که حیات خود و حتی عائله خود را در راه دین و شرف و یا عدالت و یا وطن خواهی و یا انسانیت فدا سازد . بهر حال بعضی غرضهای موجود می شود که ذاتی و نهائی بوده تابع و مربوط هدف دیگری نیست . این طور غایه ها بهرطوری که باشد عموماً (عالیترین خیر Summum Bonum) نامیده می شود و این غنمعه باستانی اخلاقی ماست که باید این طور یک خیر برترین « بحیث غایه نهائی اخلاق در نظر

باشد که بعضی ها آنرا (سعادت) (Happiness) نام نهاده اند و این مکتب فکر را که میگوید «خیرا علی سعادت است» «مکتب سعادت» (Eudaemonism) گفته اند. بهر صورت افکار مختلفه در باره طبیعت و دعوی های اینکه سعادت غرض نهائی اعمال انسان است موجود است. و علاوه برین بعض غرض های نهائی سلوک، ماورای «سعادت» نیز از طرف بعضی از فلاسفه معرفی شده است مانند (مکتب کمال) (Perfectionism) و یا عقیده (وظیفه فی حد ذاته) که بهر امر این عقیده اخیر، نیت نیک هم بحیث خیرا علی شناخته شده است.

«سعادت و خیرا علی»: ضوابط اخلاقی که غالباً در همه اوقات و امکانه غلبه داشته است، این عقیده مشهور را که آخرین کوشش انسان حقیقتاً برای نیل سعادت است تأیید میکند ولی این نظریه که سعادت همیشه بطور مستقیم و یا غیر مستقیم مطلوب انسان است عرضه انتقادات علمی علماء روحی شده است، زیرا که سعادت بطور عمومی عبارت است از نتیجه نیل بعضی آرزوها و هم تسکین بعضی احتیاجات محسوسه انسان. که این چیزها عموماً نه غایه عملی انسان شده میتوانند و نه بالذات نصب العین حقیقی او است، زیرا اینطور جویندگان سعادت غالباً مردمانی هستند که به هیچ چیز تسکین نمی یابند و قناعت آنرا نیز ندارند که چیزی پای بند شوند و همیشه از شاخه بشاخه رفته منتظر سعادت اند. و اگر این انتقاد هم بوا سطه تعبیرات عمیق تر و عالی تری که بسعادت داده شود از بین برود باز هم این سوال پیدا می شود که خوب! وقتی که سعادت عبارت از بلند ترین خیر شد، پس کدام سعادت یعنی سعادت کدام کس باید جستجو شود؟ برای این سوال سه جواب داده شده است. یکی اینکه هر فرد باید سعادت خود را جستجو کند و اینرا (مکتب سعادت انانی) Egoistic Eudaemonism میگویند از طرف دیگر بعضی گفته اند که غایه مطلوب اعمال فرد، همانا سعادت نوع انسان است بحیث مجموع و یا لا اقل سعادت جامعه ایست که فرد جزء آن است و اینرا مکتب منفعت Utilitarianism میگویند جواب سومی هم است که آن نسبتاً چندان جدی گفته نمی شود و آن این است که فرد سعادت دیگران را بجوید نه سعادت شخص خود را و اینرا (مکتب سعادت غیر) Altruistic Eudaemonism نام میگذارد: که ما هر کدام را مختصرأ شرح میدهم

مکتب سعادت انانی: دو شکل دارد، در شکل خام خود عبارت است از لذت جسمانی و لذت حسی که اینرا مکتب لذت (Hedonism) گفته اند. در شکل دوم خود که شکل پخته آن گفته می شود این مکتب قیمت بلندتری را به لذت داده و لذت را مربوط به لذایذ روحی مانند لذت علم و فن، و لذت طلب حقیقت، و لذت نیایش نموده و به لذت های جسمی موقعی نداده است، که دیده می شود که این مکتب سعادت انانی به انضمام قیافه دینی خود شکل تقشف و حتی رهبانیت را میگیرد.

مکتب (منفعت) که آنرا مکتب سعادت آفاقی Universalistic Eudaemonism هم می نامند سعادت جامعه را خیر نهائی می دانند که درین مکتب تنها سعادت فرد (فردسلوک گفته شده) در نظر نیست و اگر هست هم بحیث باقی افراد است، سعادت آنی که درین مکتب مد نظر است (بزرگ ترین سعادت برای بزرگ ترین تعداد) است.

این مکتب اساس علمی محکمی ندارد و بنای آن برای تعمیم دیموکراسی است و مقصد بزرگ مؤسس این مکتب هم همین نظریه دیموکراسی بوده است زیرا که لذت و منفعت کلمه ایست که عامه را جمع و جلب کرده می تواند.

مکتب سعادت غیر: که شاید آنرا مکتب ایثار نفس و یا انکار ذات هم بگوئیم این مکتب میگوید که: مفکوره حیات دارای دو عنصری است از خود خواهی ذاتی و هم از انکار ذاتی، ولی مشکل است اینطور مفکوره کسب جدیت و عمومیت کنند. زیرا اگر سعادت فرد فاعل خیر قیمتی نداشته باشد. چطور می توان به سعادت دیگری قیمت داد. اگر معنی این مکتب این باشد که اگر یکی فداکاری می کند دیگری ضرور هم با او مقابل چنین خواهد کرد. باز مال سخن به مکتب منفعت می رسد. زیرا مسئله به مقاولات می انجامد. شاید در بعضی جامعه هائی که ماشین اخلاق به محور خود دور نمی خورد این طور اصولی را بروی کار می آورند که مردم را قدری از سر کشی و خود خواهی پائین بیاورد.

مکتب کمال: عقیده دارد که سعادت به مظهر خیر اعلای سلوک انسان این است که باید همه استعدادها، تا درجه که درین مجموعه متناسب زیست کرده بتواند، بطرف تکامل و انکشاف سوق داده شود. یا بعبارت دیگر چون انسان دارای بعضی قوه های

نهفته است لاجرم دارای آن قوت و استعداد است که آن قوی را بیک نظم و ترتیب مخصوص جمع کنند و جانب سر منزل مقصود سوق دهند، ولی چون حدود محکم و مضبوط قوه‌های انسان غالباً تعمیم پیشرفت را که به نمیتواند . لذا اطلاعات عالی افراد موهوب انسانی میتواند در راه پیشرفت بشریت خدمت و معاونت کند و ساختمان تخیلی منکوره‌های حیات و ذاتیات انسانی را تائید نماید . این مفکوره‌ها است که معیار (کمال) را تشکیل می‌کند . احراز اینطور (کمال) و بالا اقل کوشش به نیل آن 'تاجای که در استعداد مامی باشد چیزی است که آنرا مذهب کمال' عالی ترین خیر و سلوک انسان می‌شمارد .

مکتب کمال آنانی 'آفاقی و غیره: Egoistic Universalistic and Altruistic Perfectionism

سوال اینکه کمال متوجه کیست؟ یعنی فاعل خیر 'تکمیل کدام کس را در نظر دارد؟ عیناً همان سه جواب را که سعادت بمقابل سوال خود یافته بود، میدهد یعنی کمال فردی که عامل خیر است یا کمال بشریت و یا جامعه که فرد عامل جزو آن است و یا کمال کسانی که غیر عامل خیر اند .

چیزیکه درین سه شق مهم است مسئله آفاقی است که در مکتب سعادت هم این شق اهمیت داشت، چرا طوریکه سعادت فرد؛ در بین جامعه نا مسعود، قابل تصور نیست بهمین طور فرد مکمل نیز؛ در بین جامعه ناقص؛ ناقابل قبول گفته شود و بلکه هنوز پیشتر از آن . مکتب کمال و مکتب سعادت تماماً مخالف همدیگر نیست بلکه بعضی ماباه الاشتراک‌ها باهم دارند؛ مثلاً مکتب کمال شاید که مکتب سعادت را تا یک درجه در آغوش بگیرد؛ چرا که کمال غالباً از نقطه نظر روحیات حقیقتاً مضمن است بر اینکه هر چیز که بکمال انسانی خدمت می‌کند، عموماً بسعادت آن نیز خدمت می‌نماید و هر چه که کمال را عایق میشود شقاوت با ر می‌آورد . و نیز هر دو درین امر شریک است که سلوک و اعمال انسانی را از روی تمایج آن تقدیر میکند . بر حسب مکتب سعادت 'سلوک و قتی خوب و صحیح گفته میشود که سعادت بار آرد و همچنین سلوک و قتی بد و خطا خوانده میشود که بشقاوت مفضی شود . مکتب کمال هم سلوک و اعمال را وقتی خوب و صحیح می‌شناسد که انکشاف قوه‌های انسانی مد نظر

و نصب عامل آن باشد و نیز سلوک و اعمال را زمانی بدمی شناسد که مانع انکشاف قوای مذکور گردد، که بدون این نتایج، نباید اعمال انسان را خوب و یا بد، صواب و یا خطا نامید، و وقتی که این دو مکتب (سعادت) و (کمال) در دنیای شرح و بیان می آید مکتب سعادت با آنجا میرسد که (لذت) غایب نهائی آن میگردد. و مکتب کمال به اخلاق و وحدت الوجودی انجام می یابد. مکتب (وظیفه) بحیث (عالمیترین خیر) : این مکتب برخلاف مکتب (سعادت) و (کمال) که قیمت اعمال و سلوک انسانی را بر نتایج آن میگذارد، مکتبی است که قیمت اخلاقی را توأم با اعمال میداند نه به نتایج. «کانت» میگوید کار خوب و صحیح باید از میزان وظیفه که آنرا بوجود می آورد سنجیده شود نه از روی نتایج آن که بدنبال آن می آید. به نظریه «کانت» در طبیعت وظیفه، يك امر حتمی و يك قانون بلا شرط وجود دارد که طالب اطاعت است، بگذار که نتیجه هر چه می باشد باشد! اطاعت باین امر قطعی و وظیفه، که خیر بلندترین و یگانه خیر نهائی است حتمی، شمرده میشود. «کانت» میگوید: «هیچ چیز در دنیا خوب حقیقی نیست مگر نیت و اراده «خیر» کانت که میخواهد این نظریه خود را (اساس اخلاق خود را) برشالوده ما بعد الطبیعه قرار دهد میگوید: «فقط بر آن اساس کار کن که در عین حال بتوانی آرزو کنی که آن کار تو قانون عام گردد».

در باره معرفت خیر و شر و اینکه چگونه بدانیم که چه چیز خیر، یا شر و یا صواب و خطا است؟ جواب اصولی باین سوال نسبتاً مخلوط و مرکب و از حیث نظریات، مختلف است. ولی اگر عقاید مهمه در نظر گرفته شود سه جوابی که نسبتاً مهم تر است داده میشود.

(۱) تجربی Intuitional ۲ عقلی Rational (۳) حدسی Empirical

(۱) مکتب تجربه: Empiricism که تجربیات عملی نوع انسان را بیشتر اهمیت می دهد، دنیای باستان و دنیای کنونی هر دو بمقاولات انسانی توجه عمیقی دارند. علم حیوانات جدید جواب دیگری دارد، «سپنسر» عقیده دارد که تمیز اخلاقی هر چند که نزد ما بدهی هم ثابت شود، در حقیقت نتایج عاداتی است که انسان در طی نشو و ارتقا، در راه تجربه، تطبیق حیات خود بمحیط، آموخته و کسب کرده است. و چون عادات و مفکورات اخلاقی در بین



مال و طوایف مختلف، متفاوت است، مکتب تجربه باید بکوشد که يك معیار عمومی سلوك نيك را بمقارنه و تدقیق عمیق حقایق متناسب بدست آرد؛ و چون این وظیفه پر از مشکلات است علم اخلاق تجربه بی تمایل بیشتری را به نسبت اخلاق و یا انکار این که معیار اخلاق موضوعی و آفاقی و حقیقی باشد، نشان میدهد.

**مکتب عقلی: Rationalism** که به کفایت عقل، به شناخت خیر و شر، و صحیح و خطا نسبت به تجربه اهمیت بیشتری میدهد، که کانت شاید از جمله علمای عقلی اخلاقی محسوب شود، اما شاید بهتر باشد که آنرا از جمله حدسیون محسوب نمایم و شاید نظریات سقراط را با قدری اختلاف بتوانیم یکی از نمونه های بسیار قدیم عقلیت اخلاق بشماریم. سقراط میگوید: «فضیلت معرفت است» فلاطون و ارسطو، سینیوزا و هیگل شاید نیز، در جماعه اخلاقیون عقلی محسوب گردند، کانت در نظریات خود در باره حتمیت امر و دیگر فارموا به های اخلاقی، چیز متیقن را و او که عقل باشد نمی شناسد و نیز بعضی ها باین عقیده اند که میگویند: اگر از آنچه هر روزه در کار های عملی ما واقع میشود قیاس کنیم نما ظا هر خواهد شد که محاکمه اخلاقی روزانه ما بواسطه يك امر مبهمی بکار افتاده که نمیتوانیم بطور قطع نام تجربه و حتمی طریقه عقل را به آن بگذاریم، که بواسطه ابهام آن غما لباً شاید (احساس) گفته شود و شاید يك نوعی از احساس هم باشد. و ازین است که ایشان در باره (محاکمه و یا محرك) يك طبع فوری و مباشر را بريك ماهیت متأنی و منفصل ترجیح داده اند، و ازین است که نظریه «حدسیت» هم میگوید که محاکمه اخلاقی، روح فوریت و مباشرت بدهد. باید فراموش نشود که بعضی فلاسفه اخلاقی در نظر گرفته اند که محاکمه اخلاقی در حقیقت خود واقعاً احساسی است، بطوریکه تصور بدیعی جمال نیز احساسی است.

**مکتب حدسی: (۱) Intuitionism** میگوید که انسان يك ا در الك فوری در تمیز قیمت اخلاق دارد. بعضی ازین حدسیون میگویند هر چه را که انسان بحس و وجدان

---

(۱) حدس از فکر این فرق را دارد که فکر بین مبادی و مطالب ساخته عملی در دواز مبادی به مطالب، از مطالب مبادی حرکت میکند. ولی حدس مبادی و مطالب را یکجا درك مینماید. آنهایی که حدس را عبارت از تصور میدانند و احساسی می شمارند، درین صورت حدس شان بمعنی حقیقی حدس گفته نمیشود و اگر بشود بصورت مجازی و تشبیهی خواهد بود.

خود برگزیده است، عبارت از قانون نهائی اخلاق است و این است «امر حتمی کانت» . دیگران میگویند ما خاصیت اخلاقی بعضی تیپ‌های عمومی سلوك را و همچنین خاصیت اخلاقی بعضی محرکات را حدس زده می‌توانیم، و نیز دسته دیگری هستند که میگویند: چیز یکه حدس زده میشود قیمت اخلاقی هر فعل جداگانه و یا هر احساس جداگانه است، خواه بطور مطلق و خواه لا اقل «بطور نسبی» یعنی نسبت به بعضی دیگر افعال و یا احساسات. حدسیون بین خود نه تنها بموضوع بلکه نیز در طبیعت روحیاتی ذاتی حدس، اختلاف دارند، بعضی ها حدس (Intuition) را يك نوع تصور دانسته و (حس اخلاقی) را مماثل دیگر انواع (تصورات حسی) خوانده اند. برخی آنرا نوعی از اجرا آت عقل و یا عملیه استدلال میدانند و اینطور حدسیون را مشکل است بتوانیم از عقلیون جدا بسازیم (کانت نمونه‌ازین هر دم است) بعضی هم حدس را يك نوع احساس شمرده و چنانچه بالا گفتیم قیمت اخلاقی را مانند تصویر بدیعی جمال تصور می‌نمایند. علمای اخلاقی حدسی در بعضی جهات بمثل علماء اخلاقی تجربی نسبتاً بطرف نسبت اخلاق تمایلی نشان میدهند. اگر واقعاً حدس محکمه نهائی محاکمات اخلاقی هر فرد باشد، درین حال ممکن است که هر فرد بتواند جداگانه قضاوت کند. رازین سبب است که کانت برای تکمیل نظریه خود يك اساس عالی مابعد الطبیعی ایجاد نموده است. پوپ Pope غالباً باین حقیقت نزدیک تر بود که میگفت: «حدس های ما بمثل ساعت های ما است که هیچکدام عیناً همرنگ نمی‌رود و هر کدام بر رفتار خود معتقد است» .

سند و مصدر اخلاق: قبل از این در گذشته اشاره رفت که سلوك اخلاقی با روح و وظیفه

که کدام کار را بکنیم و از کدام کار صرف نظر نمائیم تماسی دارد. کنون طبعاً این سوال پیدا می‌شود که سند و یا منشأ این حس وظیفه کدام و یا نهی میکند چه چیز است؟ این است مسئله (سند و مصدر اخلاق) این سوال به بعضی نظریات اخلاق مواجه نمی‌شود و برای همه مکاتب اخلاق هم سیاناً ضروری نیست. برای مکتب (سعادت) و (کمال) خیراءلی چیزی است که بصورت اساسی موجب ترغیب است و اگر ازین دو مکتب سوال

سند اخلاقی بمیان آید، میتوان آنرا به سهولت چنین جواب داد که (خیرا علی) منشاء و سند اخلاقیات است. سوال مذکور درجائی کسب ضرورت میکند که اخلاق در آنجا طوری شناخته شده است که بواسطه سند و مصدر خارجی بر انسان تحمیل میشود، ولی کانت اصرار دارد که (وجدان سلطان مطلق العنان است)، کانت اخلاق را قانونی میداند که آنرا اراده عقلی انسان بر خود تحمیل کرده و انسان، ماهیت و ذاتیت خود را بذریعۀ قانون اخلاق تشخیص میدهد، و باین صورت سند و مصدر اخلاق هم طبعاً باوست. نظریۀ کانت بهر صورت در نظام دنیای اخلاق يك اساس ما بعد الطبیعۀ را که بر همه ذوی العقول حکم فرما باشد وضع میکند و عقیده دارد که این ما بعد الطبیعۀ ماورای فکر شخص اخلاقی معمولی است. بطور عموم بسیاری از مردم اخلاقی میل دارند که سند و مصدر اخلاقیات شان خارج از ایشان و دنیای ایشان باشد، و اینک سه مصدر مهم که بیشتر مورد بحث میشود حسب ذیل است.

(۱) مصدر دینی (۲) مصدر سیاسی، (۳) مصدر اجتماعی.

مصدر دینی- در آن جمعیتی حکم فرماست که اخلاق با مر خدا و یا شریعت مربوط باشد، که درین حالت، امر اخلاق، مطلق است و هر چه را امر کرده باید اجرا شود و هر چه را نهی می نماید، باید ترک شود، و نیک و بد، خیر و شر، همه مربوط است به آن اوامر.

مصدر سیاسی: وقتی حکم فرماست که مملکت بحیث مصدر شناخته شود، زیرا وقتی که حکومت بروی کار می آید فیصله میکنند که رعایا چه چیز را باید بکنند و چه چیز را باید ترک نمایند. اگر ما این مصدر را بحیث سند قبول کنیم در آن وقت التماس شدیدی بین اخلاق و قانون و بین سلوک اخلاقی و سلوک قانونی پیدا خواهد شد. و هم از طرف دیگر این مصدر سیاسی با مکتب سعادت «و مخصوصاً مکتب منفعت» اتصال طبیعی پیدا می کند، چرا که غرض حکومت حقیقتاً اینست که سعادت دنیائی و سیاسی رعایا را تقویه و ترقی دهد.

مصدر اجتماعی: که توسط جمعیت و یا توسط محیط اجتماعی فرد کار فرمائی میکند

در شکل خود کمتر رسمی و کمتر واضح است نسبت به آنچه یک حکومت بشکل رسمی و توسط تشکیلات سیاسی خود بروی کار می آورد. عادات و رسومات و عنعنات اجتماعی باینکه در قوانین تماماً چهره نمائی نمیکند و در جز و پروگرامهای مجالس شورای ملی داخل گفته نمی شود باز هم در اخلاق و زن بیشتری دارد.

هر اصول اخلاقی که مصدر خود را در داخل قرار میدهد آنرا اصول (حکومت خودی اخلاق) Autonomus میگویند و آن اصول را که مصدر خود را در خارج قرار میدهد آنرا (حکومت غیری اخلاق) Hetero Monous می نامند. این را هم باید تذکر داد که اخلاق و قانون اخلاق است که بحکومت خودی و غیره تقسیم می شود نه نظریه اخلاق که آن چیز دیگری است.

محرك سلوك: مسائل سند و مصدر اخلاق ارتباط قریبی بمسائل محرك سلوك اخلاقی دارد که در حقیقت مانند دودسته است از یک تیم. ولی سند و مصدر اخلاق عموماً اهمیت عملی بیشتری دارد، چرا که در حقیقت مهیا کننده محرك نیز شمرده می شود، زیرا عموماً تمایلات طبیعی انسان باین منحصر نیست که باید حتماً اخلاقی باشد و ازین سبب این سوال ناچار پیدا شدنی است که انسان با وجود تمایلات طبیعی خود چگونه میتواند زیر فرمان اخلاق بیاید و آنرا در خود تطبیق کند؟ اینجا است که مسئله محرك و مشوق در میان می آید، مقصد از محرك آنچه چیزی است که انسان را ازین راه و یا آن راه باعث میشود که یکی از طریقه های عمل را اختیار و تطبیق کند، انواع جوابهای که باین مسائل داده می شود باندازه تعدد مسائل و مذاهب اخلاقی متعدد است. مکتب انانی سعادت طبعاً میل دارد که بگوید: محرك بزرگ سلوك انسان، امید نیل بعضی از سعادات و لذات، و خوف الم و بدبختی است و همچنین این نوع محرك در بسیاری از مکاتب و نظریات اخلاق مخصوصاً آنهاست که سند و مصدر اخلاق را خارج از انسان قرار میدهند و وجود دارد. مصدر دینی محرك را براساس امید بهشت و خوف دوزخ و سعادت و نجات اخروی

قرار میدهد. مگر علاوه بر آن بعضی رشته های قدسی امثال محبت خداوند که تماماً از همه شوائب مبری است نیز محرك خیلی معتنائی بحساب می رود. محرك سیاسی شاید باآسانی دانسته شود که ترس پولیس و بیم مجازات است و یا از طرف دیگر امید پیشرفت در امور سیاسی است. و همینطور محرك اجتماعی یا ترس است از سقوط و طرد نزد جامعه و یا امید است باینکه همدردی افراد را حاصل نماید و به مطامع و مطامع خود برسد. البته درین شکی نیست که بعضی هستند که وطن و جامعه خود را دوست دارند و بدون ملاحظه کدام عامل دیگری مصدر خیر اجتماعی می شوند. از نقطه نظر مکتب منفعت محرك سیاسی و اجتماعی خیلی ها تسلی بخش است. و هم چنین از نقطه نظر مکتب «کمال آفاقی». مگر مکتب قانون عقلی یعنی مکتبیکه مصدر را عبارت از «وظیفه» و یا «جستجوی وظیفه» می داند تماماً ازینها مختلف است. این مکتب باشکل عنیف خود سوای احترام قانون اخلاق دیگر محركی را نمی شناسد که امید و بیم بحیث اغراض شخصی نزد این مکتب منفور است. و نیز این مکتب اعمالی را که حالات سیاسی و اجتماعی ایجاب می کنند بحیث اعمال قانونی می شناسد نه اخلاقی. بعضی ها حتی شیلر (Scheller) که خیلی ها معتقد کثانت است برین نظریه انتقاد نموده اند و حتی خود کثانت نیز به آرزوهای طبیعی انسان که بطرف سعادت دارد مستشعر شده و سپس نظریه خود را به وجود خداوند جل شانه و خلود روح پشیمانی داده است تا کسانیکه وظیفه اخلاق را تنها برای وظیفه اجرا می کنند باید که فردا کشت نیکی خود را لااقل بصورت بهتری در دنیا جای دهند.



# دوم : ادوار اخلاق

دوره‌های تاریخی علم اخلاق :- علم اخلاق از نقطه نظر تاریخ از بین سه دوره گذشته است :

(۱) دوره یونان . (۲) دوره قرون وسطی . (۳) دوره جدید که به انقلاب کمیر فرانسه ( چنانچه میگویند ) خاتمه می‌یابد . و حال شاید بگوئیم که پا بدوره چهارم گذاشته است ، که دوره بسیار جدید اخلاق باشد . و این‌ها غیر از دوره‌های اخلاقی و دوره مدرسی ما است که بآن نیز تماسی می‌کنیم . اگر ما بخواهیم که در هر دوره حساب کافی از افکار اخلاقی بدهیم بهتر است که از مدنیت و تهذیب بزرگی که آن افکار جزء آن مدنیت بوده است تذکری نمائیم . تعریف مختصری از کیف و کم مسائل مهمه هر دوره و مخصوصاً در باره تمایلات وسیع اجتماعی آن دوره بهر کیفی که باشد ، طبیعی است که به نقاط ذیل اشاره می‌کند .

(۱) مرکز فلسفی ، (۲) مرکز علمی (۳) مرکز فنی اخلاق در هر دوره .

(۱) دوره یونان و روم : این دوره مشهور است بدوره انحلال عادات

محلّی و عنعنات و مؤسسات ملی و دینی و نشر تعلیمات دنیا وطنی Cosmopolitan و تشکیل آن طور نظام سیاسی محضی که در تقمین و انتظام و تهذیب یونان و روم تأثیر و اهمیت زیادی داشت . طبیعتاً که انحلال عادات محلّی ، محیط مساعدی را برای افکار و اخلاق جدید آماده می‌کند ، و خالی بودن عرصه این فلد را بمیان می‌آورد که باید بعوض این عادات منحلّه و بجای این مؤسسات ساقطه کدام نوع تبدیلی جستجو شود .

چیزی که مسلم است این است که عادات بر حیات و مخصوصاً حیات های بدوی نیروی بزرگ و قدرت حاکمه را بطوری حکم فرما است که تا شکل عادات بدل نشود مشکل است شکل حیات را تبدیل نمود ، زیرا که عادات است که حقوق و واجبات

اخلاقی را تعیین می کنند و همین عادات است که ما را به مقتضیات خود مجبور مینماید و در زیر سقف عادات است که اخلاق و قانون و آئین در حیات مردمان حسی و عقلی و عملی با یکدیگر وابسته گئی پیدا می کنند. در جائیکه عادات حکمرانی می کنند نظریات اخلاقی غیر ضروری و بلکه محال است.

در قرن پنجم و ششم قبل المیلاد نظام عادات دردنیای یونان بطوری ویران شده بود که دیگر قابل ترمیم نبود و ازین رو به اخلاقیاتشان اثر مضاعفی افکنده بود. بسیاری مردم تصور میکردند که استعداد اخلاق تماماً از بین رفته و لا اقل قوت خود را ازدست داده است و در اثر این انقلاب که در دنیای فکر و عمل ایشان رونما شده بود آنطور يك فردیت صرف بمیان آمده بود که برای اخلاق و افکار اجتماعی موقعی نمیداد و هیچکس قادر نبود که بر معیار اخلاقی (چون طبعاً بر اساس مقائیس عادات ابتدا یافته است) مدح یا فظه کند و بالا اقل از سقوط آن جلوگیری نماید. و ازین رویونانیها در جستجوی اصول و معیار هائی بودند که بطور عمومی و غیر متغیر بر شاو و ده مفکوره عالی تر اخلاقی بنا یافته باشد و همان بود که دست بکار زدند که از يك طرف کفایت نظریات اشخاص بزرگ و از طرف دیگر زمینه مساعدی که محیط از همه افکار خالی شده بود موجب آن شد که نظریات اخلاق حسب ذیل کسب وجود نمود.

ادوار فلسفه یونانی سه دوره راطی نموده است: (۱) دور پیدایش (۲) دور پخته گئی (۳) دور زوال.

**دوره اول دو حصه دارد:** (۱) دوره قبل از سقراط که درین دوره اتحاد محکمی بین علم طبیعی و فلسفه پیدا شده بود (۲) دوره سوفسطائی ها و سقراط که فلسفه درین دوره توجه بیشتری جانب معرفت و اخلاق نموده است.

دوره دوم دوره فلاطون و ارسطو است، فلاطون به تمام مسایل فلسفی مشغول شد و در تحقیق آنها بذل مجاهدت نموده است ولیکن حقیقت را با تخیل و برهان را با قصه ممزوج کرده است. ولی ارسطو بمسایل فلسفی از راه عقل پرداخته و سرحدات علوم را معلوم نموده و طبع شکل آخرین را طوری معلوم داده است که از آن بعد تاکنون چندان تغییری نموده است.

دوره سوم امتیازی که دارد اینست که مذهب قدیمه را تجدید نموده و اخلاق را تا درجه خوبی صیغه شریعت و هم تصوف داده است .

قبل ازین گفتیم که دور اول بدو حصه تقسیم میشود، در حصه اول سه نظریات معاصر و متوازی که نمایندۀ سه پهلوی ممکن البیان و جود است به نظر میرسد که از مجموع این ها فلسفه موضوعی تشکیل می یابد و اینها عبارت است از پهلوی طبیعی و پهلوی ریاضی و پهلوی ما بعد الطبیعه «الهی». چرا که فکر انسان اول بطرف خارج متوجه شده خواستگار در یافت حقیقت اشیا میشود، درین حال یا این است که به تغییر و تبدل اشیا که در عالم حس مهم ترین ظواهر طبیعی گفته میشود (خواه عرضی باشد مانند استحاله آب به هوا و یا جوهری باشد مانند تبدل غذا به جسم زنده و یا تحول چوب به خاکستر) متوقف میگردد و ازین تغییر درک میکند که اجسام مختلف از یک ماده اولی که محل تغییرات است ساخته شده است و ازین رو فکر انسان واپس به ماده توجه می نماید و فکر میکند که اجسام چطور ازین ماده پیدا شده و چطور واپس بآن رجوع میکنند و با حدوث اینقدر تغییرات باز چطور با صلیت خود میافزایند که این پهلوی طبیعی آن است؛ و یا اینست که قدمی فراتر گذاشته نظامی را برای این ترکیب ها و تحلیلالات و اطاردی را در افعال آن ها سراغ میکند و چون می بیند که نظام ذاتاً در عدد موجود است، طبعاً اشیا را از پهلوی ریاضی میداند و یا اینکه می بیند که شرح و بیان تغییر خیلی ها پرپیچ است لاجرم میگوید که راه ریاضی را رها کند و به ثبات وجود و یا وجود ثابت عقیده نماید و ما بعد الطبیعه را در نظر گیرد و طرفداران پهلوی طبیعی عبارت اند از طالیس، انکسمند ریس، انکسیمانس و هراقلیطس که سه نفر اول در ملیطه (ازمیر) پیدا شده اند و چارم در (افیسوس) که این هردو شهر از روی عمران و ثقات در صف اول شهرهای ایونی و مریوط به آسیای صغیر بودند . و بعد از آنکه ایونیه از طرف پارس در سنه (۵۴۶) اشغال و ملیطه در سنه (۴۹۴) خراب شد، حیات عقلی از آنجا به صقالیه (سیسیلی) و جنوب ایتالیا منتقل شده و آنجا فیثاغورس که مفکر پهلوی ریاضی بود به میان آمده و هم مدرسه ایلیه که پهلوی نظریه



وجود ثابت را میگریفت تاسیس شد. و بعد از آن طایفه بیدار شدند که در بین این سه پهلوی بنای توفیقات و ترکیبات را گذاشتند که عبارت اند از انباد و کلیس، و ذیمقر اطمیس و انگسا گوراس.

در حصه دوم فکر یونانی به مصیبتی گرفتار شد و آن مصیبت سو فسطائی ها بود که بعد از جنگ یارس و یونان در زمان پر کلیس سنه ۴۲۹ در شهر آتن ظهور نمودند. این ها در عقل و مبادی اخلاق بنای شکاکی را گذاشتند و سقراط بمقابل ایشان قیام نمود و شاگردان و پیروان او بدورش حلقه زدند و همه ایشان در اطراف مسایل منطقی و اخلاق غور نموده فلسفه ذاتی را به وجود آور دند. اگر خوب دقت شود دیده میشود که این تطور فلسفی مانند تطور فرداست که اول بطرف خارج توجه نمیکند و بعد بطرف خود متوجه میشوند.

کاتب اشخاص فوق تماماً از بین رفته و فقط ایشانرا از روی اقوال فلاطون و ارسطو و از اخباری که بعد از ایشان تألیف شده و هم از عباراتی که کاتب متقدمین از ایشان ذکر نموده است می شناسیم.

### (۱) فیلسوف های قبل از سقراط: - مشوقات ساده و ابتدائی سلوک که در هر جا

مظاهر بدوی انعکاسات اولی اخلاق می باشد عنا صر مهمه اشعار عفاریتی را که زمینه افکار قرن هفت و شش ق م یونان است مهیا نموده است که آثار آنها در نظم و ترتیب و رانی هفت حکیم قرن ششم ق م ظاهر است و هم نفوذ آنها در افکار اخلاقی توسط حوالات و مراجعات فلاطون و ارسطو دیده میشود. ولی در بین این اظهارات غیر علمی و بین فلسفه اخلاق يك سلسله دور و دراز عملیات و انکشافات افتاده است، در حکمت عملی طالیس که یکی از این هفت حکیم است چیزی نیست که نظریه منظمی را در باره اخلاقیات نشان بدهد. فیثاغورس مشهور ترین فیلسوف (قبل سقراط) که نه تنها مؤسس مدرسه است بلکه موجد نظامی است که بقانون عامه حیات علاقه دارد اخلاق را بیشتر به نظریات ما بعد الطبیعه وصل داده است. مکتب

و پیروان فیثاغورس اخلاق را نیز از پهلوی ریاضی مشاهده میکنند و ریاضی عالم کون را به عالم اخلاق تطبیق می دهند و با این هم نظریات اخلاقی ایشان رنگ رسوم مذهبی داشته و پیروان او این رسوم اخلاقی او را بحیث اصول دین قبول میکردند و بیشتر احترام مینمودند. معلوم نیست که نفوذ این معجون مرکب مکتب فیثاغورسی که از اخلاق و ریاضی مخلوط بود تا چه اندازه بر فلاطون و توسط او به افکار مابعد آن اثری کرده است. ولی اینرا گفته می توانیم که نظریات موجه و مدلل سقراط که دربارهٔ سلوك اظهار کرده تماماً در اثر نفوذ نظریات فیثاغورس نبوده و نیست. عناصر اخلاقی فلسفهٔ هراکلیتس (Heraclitus) فیلسوف گریان (۵۳۰-۴۷۰) با اینکه در کشف قانون طبیعت سلف و مبشر مکتب رواقی (Stoism) است و انسان می تواند بآن و مخصوصاً (اطراد آسمانی) آن اطمینان حاصل کنند و با اینکه فلسفهٔ بسیار عمیقی است، باز هم نمیتوان گفت که چیزی مرتب و منظمی است.

ولی وقتی که ما به دیمقراطیس فیلسوف خندان که معاصر سقراط و سلف و منذر مکتب ابیقوری است می رسیم، اینجا چیزی می یابیم که می توانیم آنرا نظام اخلاق بگوئیم و حتی وقتی که اجزاء باقی ماندهٔ رساله های دیمقراطیس را دربارهٔ اخلاق مطالعه میکنیم می بینیم که اگر سقراط هم بمیان نمی آمد باز هم اخلاق دیمقراطیس (ولو به پایهٔ نازل تری) هم میتوانست که بحیث مبادی اخلاق کسب وجود کند. فلسفهٔ اخلاق دیمقراطیس را که با فلسفه های مابعد سقراطی مقارنه میکنیم به فلسفه اخلاقی مکتب ابیقور مشابهت بیشتری دارد. اگر چه بیشتر ابتدائی و کمتر علمی است.

بهر حال این دو فیلسوف را میتوان گفت که پیش از دیگران به اخلاق تماسی نموده اند. هراکلیتس معلوم میشود که از افکار بلخی اثری گرفته باشد زیرا که آتش را رکن جوهری عالم طبیعی میشناخت. و آنرا بنام (روشن و خشک) تعبیر میکرد و عقیده داشت این روشن و خشک همیشه در تنازع است با مبادی تاریکی و تری که ضد روشنی و خشکی است. او میگفت این تنازع در حیات انسان نیز مسلسل جاری است و نصب العین حیات انسان این است که بکوشد تاریکی و خشکی بر تاریکی و تری غالب آید.

ذیمقرا طیس مبادی اولی اخلاق خود را عبارت از لذت میدانست و بین حس و عقل فرق زیادی میگذاشت و میگفت چون بمن گفتند! مبین: چشم را پوشیدم و ندیدم و چون گفتند: مشنوا! گوش را بستم و نشنیدم و چون گفتند: نمگو! دست بر دهان گذاشتم و نگفتم ولی وقتی که بمن گفتند: مدان! هر چند کوشیدم نتوانستم که ندانم. پس معلوم شد که بین حس و بین عقل فرق زیادی است و انسان میتواند که از ادراك حس صرف نظر کند ولی نمیتواند از ادراك عقلی صرف نظر کند و یا چیزی را بین عقل و مدرکات عقل حاصل بسازد.

## (۲) سوفسطائی ها :- پارمنیدیس Parmenidis و اتباع فیثاغورس و بلکه همه

داشتمند ان پیشین ' به اخلاق تماس داشته اند خواه بصورت نظری صرف و خواه در ساحت عمل و اگر بدقت دیده شود در دوره های اول یونان فلسفه تنها عبارت از طریقه زندگی و طریقه فکر بوده است. ولی طبقه از معلم ها که بنام سوفسطائی یاد میشوند اولین مردمی بودند که مسائل اخلاق را بمیان آوردند و مقصد بزرگ ایشان هم طریقه عملی اخلاق بود و می خواستند جوانان یونان را شهری های خوبی بسازند و برای این مرام لازم میدیدند که در اساس های وظایف سیاسی و اخلاقی و اجتماعی بحث کنند و ولی کوشش های جدی ایشان هر چه بود به اغراض مردم بر خورد و مردم به مخالفت ایشان قیام نمودند و از طرف دیگر نوشته جات هجرو کارانه امثال ارسطو و انیس Aristophanes هم به شئون اوضاع و احوال مردم وارد نمود و هم شاید در ایشان بعضی نقایصی از قبیل مادیت و شهرت طلبی و اینکه به طهارت اخلاق معتقد نبودند و موجود بود که اشخاص بزرگ مانند فلاطون و ارسطو مخالف ایشان شدند و ایشان را مثال و نمونه پول دوستی و کج بحثی و بی مبدئی میدانستند ' بعضی از این سوفسطائی ها عقیده داشتند که اخلاق مولود کوشش حکمرانان است که حیل ساخته اند تا دیگران را به آن مشغول کنند و خودشان بتوانند به آرزو های شخصی خود آزادانه منهنک شوند. بسیاری از افراطیون قرن ۱۸ که ایشان در بساجهات سوفسطائی های دوره جدید اند نیز چنین فکر میکردند.

بعضی دیگر ازین سوفسطائی ها نظریه داشتند که اخلاق محصول مقاولات اجتماعی و یا مؤسسات است . و هم بعضی از سوفسطائی که نسبتاً شریف تر بودند ( امثال Protagoras رجوع شود به محاوره فلاطون بهمین نام ) اخلاق را میزه و وصف عالی حکومت مدنی و مذهب دانسته و حکومت خام و نا تراش را فاقد آن تصور کردند . بعضی دیگر اخلاق را محض مربوط به قناعت شخص دانسته و عقیده میکردند که اگر شخص راه کوتا ترینی بطرف لذت خود بیابد درین وقت اخلاق بقوه خود نمیتواند سد راه او شود . و این وقتی است که نظم و نسق اخلاقی حکومت شهری یونان بواسطه مشاجرات لاینقطع احزاب و هم بواسطه انحطاط عقاید مذهبی که شالوده حیات اجتماعی است فتنور کرده بود .

(۳) سقراط : ( ۴۷۰ - ۳۹۹ ق م ) به طبیعیات و ریاضیات المام زیادی نداشت

و نظریات خود را بیشتر درباره انسان میزدول میکرد . روزی به معبد « دلف » گذر کرد و این جمله را در یکی از کتیبه های آن خواند : « خود را بخود بشناس » سقراط اینرا شعار خود ساخته و همیشه به آن فکر میکرد . فلسفه در نظر سقراط منحصر بود بدانکه اخلاق که آنرا از مهم ترین مهمات انسان می شمرد . و باین معنی است که شیشرون گفته که : سقراط فلسفه را از آسمان بزمین فرود آورد . یعنی نظریات را از فلک و عناصر به نفس انسان متوجه ساخت . سوفسطائی ها عقیده داشتند که طبیعت انسانی مرکب از شهوت و هوا و هوس است و مقتنین که قوانین را وضع نموده اند برای این بوده که طبیعت را مقهور کنند ، و هم میگفتند که این قوانین بحسب تغییر عرف و عادات و ظروف متغیر میشود و لهذا نسبی است ، و لازم نیست که کسی آنها را احترام کند ، و کسی که قوی است و قوه حزب و یا قوه مال و یا قوه بازو و یا نیروی عقل و یا لاقول قوه جدل و بحث دارد باید باین قوانین استخفاف کند و با آنها منسوخ کرده و بوفق طبیعت خود زندگی نماید . سقراط میگفت انسان دارای روح عقلی است که بر حس قوه سلطه و تدبیر دارد ، و میگفت قوانین عادله از عقل صادر شده و مطابق است به طبیعت حقه انسانی و این قوانین مینویتهای قوانین غیر مکتوبه نیست که خداوند بدل انسان نوشته است . و کسیکه قوانین عادله را احترام می کند ، عقل و نظام خداوندی را

احترام کرده است، و بعضی ها که حمله می جویند تا بآن قوانین مخالفت کنند ولو که شاید درد فیا برای شان<sup>۱</sup> اذیتی هم نرسد اما ایشان در حیات اخروی از روی عدالت بکیفر اعمال خود گرفتار می گردند. انسان همیشه طالب و مُرید خیر است و بالضرر<sup>۲</sup> و از شر گریزان است. کسی که خود را می شناسد که انسان است و خیر خود را میداند حتماً اراده خیر میکند، شهوت پرست مردیست که نه خود و نه خیر خود را شناخته و قصد آنمیداند که او ارتکاب شر نموده است (و برین اساس فضیلت علم گفته می شود و رذیلت جهل). این جمله بین قوس روایت مشهوری است از سقراط که از افراط اعتماد او بر عقل و محبت خیر نماینده گی میکند و اگر چه قدری مبالغه هم کرده است لیکن مبالغه نیکوئی است. سقراط بهر صورتیکه بود به سوفسطائی ها تماس خیلی نزدیکی داشت و حتی که ارسطو فانیس او را بتمام معنی یک سوفسطائی میدانست ولی این مرد بزرگ هیچ نسبتی بادیگران نداشت و او مانند دیگران خود را معلم نمی شناخت، بلکه خود را در تمام عمر خود شاگرد علم اخلاق می دانست. و قتی که او را نسبت به علم او قدسی گفتند تحاشی نموده گفت: من به جهل خود واقفم، و این جواب را از روی هضم نفس نداده بود بلکه از روی صمیمیت بود و خودش عقیدتاً این طور میدانست، زیرا هضم نفس تا یک اندازه متضمن شائبه ریا و تهکم است و اگر سقراط در جمله سوفیست ها محسوب شود باز هم در صمیمیت و اخلاص خود بایشان هیچ مناسبتی ندارد. سقراط بر خلاف ایشان شخص مصری نبود و بر فکر خود بسیار ابرام نمیداشت، زیرا مشکلات مسایل نزد او خوب واضح بود. چیزیکه نزد او یقین بود همانا عدم اطمینان او بود بر آن نظریاتی که معاصرین او عموماً در باره حیات اخلاقی بیان میکردند و ازین رو بسیار اصرار داشت که باید یک اساس علمی اخلاق بمیان آید که قابل تطبیق بر عمل باشد، زیرا در نظر او اخلاقی که متکی بر اساس علم و حکمت نباشد معنی نداشت.

فضیلت در نظر سقراط عبارت بود از معرفت و یا علم. او یقین داشت که اگر کسی ماهیت غایه اخلاقی را بداند دیگر نمیتواند آنرا تعقیب نکند. و از طرف دیگر باین نیز

معتقد بود که اگر کسی ماهیت غایب اخلاقی را بخوبی نداند نیز نمیتواند که مرد اخلاقی شود و اگر بشود هم بالذات نیست؛ بالعرض است، و اخلاقیّت بالعرض اخلاقی نیست. او میگفت هر چیزیکه از عدم وقوف صادر میگردد گناه است. حتی شجاعتی که از عدم معرفت بروی کار آید نامردی است.

وقتی که در باره ماهیت غایب و نصب العین از سوال نمودند در جواب اعتراف کرد که او هنوز درین باره جوینده حقیقت است.

بعضی اوقات چنین معلوم میشود که نظریات او جانب لذت میلانی دارد ولی هیچ دلیلی نیست که بتوان از روی آن گفت که سقراط درین باره نظریه را انکشاف و یا تثبیت کرده باشد. حقیقت اینست که مکاتب مختلفه که خود را با و نسبت میدهند و او را استاد خود میدانند بخوبی نتوانسته اند که از تعالیم او تعبیرات صحیح و روشنی نمایند.

بهر حال سقراط خواه سو فیسطائی و خاتم ایشان بود و یا نبود مردی بود که بسر وقت رسید و نه تنها اخلاق را از يك انارشی مهلك نجات داد بلکه برای آیندۀ اخلاق نیز زمینه صالحی مهیا نمود و حقیقتاً سقراط وقتی بمیدان آمد که همه مبادی اخلاق مشرف بر سقوط بود. زیرا که عکس العمل های طبیعی برخلاف رسوم ما بعد الطبیعی و اخلاقی مفکرین سابق توسط سو فیسطائی ها، بمعراج خود رسیده بود. در آن وقت تنها گورگیاس Gorgias و پروتاگوراس Protagoras نماینده میلان عمومی محسوب می شدند؛ زیرا که ایشان نظریه های علمی را ترك داده و به مسایل عملی پناه میبردند و مخصوصاً که در حکومت شهری یونان، ضرورت طبیعی عبارت از این بود که رعایا در بین خود روابط مملکتی و مدنی داشته باشند. تعلیم و تربیه که از طرف سوفیست ها داده میشد این بود که: برای حیات اصلاً ضوابط عمومی موجود نیست بلکه باید فن اینرا آموخت که چطور گذاره کنیم و امور عمومی را تنظیم نماییم. در بیانیه های خود که از فضیلت توده بیان میکردند به چیزهایی که

لذت می آورد و الم می برد، حواله و اشاره می نمودند، نظریه یونان در باره جمعیت اینطور  
 يك چیز ی بود که حیات يك مرد رعیت که آزاد بدنیا آمده عموماً عبارت است از وظیفه  
 او در شهر و ازین سبب مباحث اخلاق کاذبه سوفیست ها، مردم آن وقت را قانع و طرفدار  
 خود ساخته بود. هیچکس فضیلت را بحیث يك صفت قیاسی که دارای قیمت جوهری  
 باشد نمی شناخت، بلکه فضیلت يك شهری این بود که يك شهری خوب باشد و یا مثلاً  
 سازنده گی خوب، فضیلت يك سازنده بود. البته در آن وقت در بین فعالیت ها، این اراده  
 هم موجود بود که علم «اصطلاحی» و بگفته خودشان «رسمانی» را احصال نموده و آنرا  
 مستقیماً در طرق عملی تطبیق کنند، که سوفیست ها این طریق را بطور سطحی ولیکن  
 تا يك درجه مفصلی که در مقدور ایشان بود بدست آورده بودند و لسی  
 بآن چندان اهمیت نمیدادند و بطوریکه در فن خطا به  
 ضوابط و اصول مکمل و کامیاب وضع نموده بودند، خود را مجبور نمی دیدند که عین آنرا  
 در علم و فن فضیلت هم وضع نمایند. فلاطون در «پروتاگوراس» میگوید و حق میگوید:  
 ایشان در تعلیم فضیلت تنها آن چیزهایی را که هر کدام بطور غیر منظم اجرا می نمودند  
 تحت يك سیستم آوردند. مگر ایشان در حقیقت بمعنی کلامه کدام نظام اخلاقی نداشتند  
 و نه به نظریات اخلاقی توجهی میکردند. درین میدان غبار آلودی که از انواع نظریات  
 عملی مزدهم بود، سقراط يك روح انتقاد نوی آورده و میگفت: که این نطق های محبوب  
 با افاده های بلاغت خود دعوی های اساسی ایشان را ثابت کرده نمیتواند و نه بآن چیزی  
 که ایشان دعوی بیان آنرا میکنند حجت و برهانی میدهد نه تنها ایشان (جاهل) اند بلکه  
 متقلب و متناقض نیز هستند. سقراط در (مجاورات) معروف خود پیش از همه چیز باین  
 نتیجه منفی رسید که ایشان هم بشکل خودش (سقراط) نادان اند.

سقراط پیش از همه چیز در تاریخ فکر، این قانون مثبت سلوک را طرح نمود:  
 - فضیلت معرفت است - این قاعده مشتمل است بر این که هیچکس که خیر را بداند شر نمی کند.  
 مگر این تناقضی است باین جمله که میگوید: «هر کس به خیر خود آرزو مند است و اگر بتواند

آنرا احصال میکند» و «هیچکس انکار نمیکند که عدل و فضیلت عموماً خیر و از همه خیرها بهترین آنها است» زیرا این خیر سقراط آنطور وظیفه نیست که از مفاد و منفعت ممتاز باشد. شدت تناقص درین نقطه است که وظیفه و مفاد هر دو در یک نقطه خیر بهم ممزوج شده و این خیر است که قرار گرفته زینوفون Xenophon هسته و مرکز افکار مثبت سقراط گشته است. او نتوانست که یک حساب تسلی بخش صریحی درباره «خیر» بدهد بجز اینکه بگوید که میدانم، «خوب نیست آنچه خوب نیست» مگر سقراط برای شخص خود فوق همه چیز حکمت را فضیلت دانست و در وظیفه تعمیم آن شدیدترین انواع فقر را برداشت و عقیده کرد که اینطور حیات در لذات خود بارها غنی تر است از حیات هنر و عیش.

سقراط اولین شخص بود که تحلیل اساسی و مثبت مفکوره اخلاقی را بعهده گرفت و مقررات ذیل را بمیان آورد:

- (۱) همه چیزها باید که از نقطه نظر غایه و انجام خود سنجیده شود، که این غایه در حقیقت طبایع حقیقی آن اشیاء را تشکیل میدهد. غایه هر چیز خیر و نیکوئی آن چیز است. و این یک امر حقیقی و ذاتی است که ما نباید آنرا معقولانی بگوئیم و نه محصول قانون.
- (۲) دانستن یک چیز آن است که به اصلیت و حقیقت آن چیز (طبیعت آن) و یا غایه آن استمساک نمائیم. (خود را بشناس!)- این جمله روح اخلاق است و این جمله چنین معنی میدهد که انسان باید که اساس فعالیت خود را بر ادراک حقیقی غایه زندگی خود بگذارد. همه بدیها در حقیقت اجباری هستند که جهل آنها را تحمیل میکنند و یا سوء تفهم انسان است که معنی خوب حقیقی را نشناخته است، ندانستن خیر رسوائی است، و اگر یک آدم خیر را نمی داند (و سقراط خود را هم ازینها که نمیدانند می شمارد) اولاً اقل میتواند که خود را جدأوقف جستجوی ذرایع کوشش آموختن آن کند. اگر او هوشیار نیست (یک سفسطائی است) او میتواند لا اقل یک دوستدار حکمت (یک فیلسوف) شود و تا وقتی که او تحصیل علم میکند باید به مسئولیت های حیات مدنی خود وفا کیش باشد.



(۴) مکاتب اولی فکر علم الاخلاقی : چهار مکتب فلسفی متمایزی که اصل

وار تباط نزدیک خود را به حلقه میرساند که سقراط در آن حلقه درس میداد، عبارت است از (۱) مکتب میگاری Migarian (۲) فلاطونی (۳) کلمبی (۴) قیروانی .

اثر عمیق تعلیمات سقراط در همه این مکاتب با اینکه اختلافات زیادی موجب جدائی شان شده است بوضاحت موجود است همه این نهاد را اثر تعلیم سقراط باین عقیده اند که مهمترین دارائی انسان علم و حکمت است و باز بسیار مهمترین علوم علم است به خیر ۱۰ اعضائی که درین حلقه بیشتر فلسفی بودند عبارت از جمعیتی است که زیر قیادت اقلیدس میگاری Euclid of Migara بوجود آمده و آنها (خیر را هنوز یک موضوع غیر مکشوف میدانستند و آنها را با اسرار پنهان کائنات همراه می شمردند و باین طور از علم اخلاق بطرف مابعد الطبیعه سیر میکردند و در امام بزرگی که به انتقاد وجدل داشتند اخیراً روی هم رفته مکتب ایشان شکل جدلی و سوفسطائی گرفت .

(۵) فلاطون: (در اطراف ۴۲۷-۳۴۷ ق م) بسیار مشکل است که انسان بتواند بین سقراط

و فلاطون فرقی قایل شود. حقیقت این است که عنصر اخلاق هیولائی را مانند سقراط و صورتی را مانند فلاطون لازم داشت، طوریکه مکتب اخلاق سرمدرسی را مانند اول الذکر و منشئی را مانند ثانی الذکر ایجاد میکرد. ظلم است که کسی این دو نفر را از هم جدا میکند؛ زیرا این جدائی چیزی است که از عظمت و جلال ایشان می کاهد. طوریکه عمل سقراط سرمشق یگانه علم اخلاق است قلم فلاطون هم یگانه سرمایه ایست که ادب و اخلاق داشته است. خدا میخواست پایگانه اخلاق بلند شود که عمل سقراط و قلم فلاطون باهم اتحاد عمل نموده و اساس علم و مکارم اخلاق را گذاشتند و بعد از آن فکر منطقی و کوشش های تجربی ارسطو بعضی پیرایه ها زبر آن صحایف افزود تا سزاوار آن شد که از الپها مات اسلام در شیرازه تکمیل در آید و بخاتم، خاتم النبیین مزین شود.

شاه راه حقیقی اخلاق همین است که سقراط آنها نقشه کرده و فلاطون آنها را همراهی نموده و هم ارسطو آنها را تا اندازه معقول رها نکرده و بر آن ساختمانهای علمی و منطقی که شایان این چنین شاه راه است افزوده است.

زیرا طوریکه سپینوزا می‌گفت: اخلاق بسه صورت جلوه نموده یکی طریقه مسیح و بودا است که مقابل هر طور رفتاری باید به ملامت و صفح و اعراض متقابل شود و یکی هم طریقه نیچه و ماکیاولی است که باید قوت را بروی هر کس کشید و بهر جا از اقتدار کار گرفت. سوم هم طریقه سقراط و فلاطون و ارسطو است که نباید از صفح مطلق و نه هم از قوت صرف کار گرفت و بلکه باید عقل را درین باره مورد مشوره قرار داد و موازنه بین صفح و قوه را بر حسب ظروف و حالات و اشخاص و اعمال قرار داد، این است طریقه عقل و هم اینست طریق حق و هم بالاخره این است طریق وحی و الهام که دین خدا یعنی اسلام از بد و تا ختام از وقت حضرت ابراهیم (ع) تا زمان حضرت خاتم المرسلین ص ما را بهمین طریق مأمور ساخته است.

طریق حق و راه مستقیم همین است. و هر فکری که ازین راه بیرون باشد باندازه انحراف خود سو فسطائی است. این راهی است که به علویت و بزرگی و کمال دعوت میکند و انسان را به سرمنزلی هدایت میکند که شایسته مقام او است. راهی است که عملی است و سقراط آنرا به بشاشت عملی نموده و هر مرد جوان مرد میتواند که آنرا عملی کند. پس هر چه که درباره فلاطون گفته میشود درباره سقراط است و ظلم است که این دونفر را از همدیگر جدا کنیم. و چون فلاطون هر چه میگوید از زبان سقراط میگوید ما هم باید آنرا زبان سقراط بدانیم و چون سقراط را از زبان او شنیده و از قلم او دانسته ایم کنون ما نیز فلاطون میگوئیم و سقراط می شناسیم.

هیچکس از علمای اخلاق و جدان انسان را بهتر از فلاطون نفهمیده است و او که فلاطون و جدان را باسم حقیقی آن یاد نکرده و حتی بین آن و عقل تمیزی هم نگذاشته است و با این هم هیچکس بهتر از او وصف و تعریف آنرا نکرده است، زیرا اولین نصیحت حکیمانه فلاطون برای انسان این است که نفس خود را به نفس خود بشناسد. این مبدء اساس علم و اساس همه فضیلتها است که اسلام از آن هم قدمی فراتر گذاشته و آن را اساس اولین معرفت خدا و دنیای ما بعد الطبیعه شناسیده است. سقراط در اواخر حیات خود: « فخر میکرد که او همیشه بر مبدء دلفوس رفتار دارد » و ازین بود که به علم آفاق الما می نداشت و همه توجه آن به علم انفس بود، و همیشه در نفس خود و در امور انسانی فکر میکرد. همیشه

در فکر این بود که : « آیا انسان حقیقتاً زشت تر و درنده تر است از تیغون (۱) و یا اینکه موجودی است حلیم و بسیط که بد صغۀ شرافت و قدسیت مصبوغ است » .

فلاطون عقیده داشت که انسان يك مبدء خير و يك هيكل نيكوئی را در نهاد دارد و پیش ازین هم در وجود سابقه (۲) ما موجود بوده ، و شر چیزی است که از تر کیب ثانوی ما پیداشده است ، که بهر حال حکمی که بر خير و شر می کنیم ازین نقطه است که هر دو را در وجود خود می یابیم و هر دو از ما چیز خارجی نیست . پس در حقیقت حکم ما به خير و شر در اثر حقیقتی است که در خود ما موجود است ، و ما در حقیقت برخو د حکم میکنیم و هیچ التفاتی نداریم که چه نتیجه مادی از یکی ازین دو چیز از قبیل مجد و حقارت ، ثواب و عقاب بدست ما می آید . که ما درین باره نباید نه بظاهر و نه هم بآراء دیگران التفاتی کنیم بلکه باید « دیده شود که خير و شر در ذات و خاصیت خصوصی خود در نفسی که حاوی آنها است چه چیز است » و هر وقت که انسان نفس خود را باین طریق مراقبت کند میداند که : « طبع او دارای دو جزء است یکی حیوانی و حشی و دیگری برعکس آن انیس و انسانی و بلکه روحانی است . و جزء اول الذکر دیگر کاری ندارد الا اینکه بجزء ثانی که آنرا ریاضت میدهد و مذهب میسازد پیروی و خضوع کند (۳) » فلاطون برای اینکه موقع حقیقی این هر دو جزء را بخوبی معلوم کند و از علم النفس راهی به مابعد الطبیعه و همراه دیگری به عالم الاجتماع پیدا نماید میگوید : « باید ما تصور کنیم که هر کدام ما مانند دستگاه زنده میباشیم که از کارخانه خدائی برآمده ایم شهو ا تی که بما محسوس است هر کدام مانند طناب ها و رشته ها ما را بجانب خود می کشاند و به حرکات مختلف و متعا کس خود ، ما را به اعمال متضادی سوق میدهد و این جاست که فرق واضحی را بین رذیلت و فضیلت طرح میکند و حسن سلیم ما را باین حقیقت رهبری میکند که ما باید وظیفه خود را اینطور بشناسیم که بدون از یک رشته برشته های دیگر پیروی نکنیم

---

(۱) یکی از آلپه مصر که آنرا مصدر همه شرافت ها میدانسته اند . (۲) این نظریه بر اساس تناسخ نیست بلکه بر اساس نظریه مثل (اعیان ثابته) و هم برشالوده عقیده «الست» است .  
 (۳) فلاطون - فیدروس ص ۹۰ و ۵۱ فیدوس - ص ۲۲۰ جمهوریت کتاب دوم ص ۸۳ و ۸۵ و کتاب ۹ ص ۲۲۷ و ۲۳۰ تیمائوس ص ۲۳۵ (انتخاب و ترجمه از مقدمه بارتلمی سانتیلیر بر اخلاق ارسطو ترجمه احمد اطفی السید (مصری) .

و همه توجه و اقبال خود را تنها جانب آن رشته بیاوریم و بلکه بر رشته های دیگر مقابل و مقاومه نمائیم. این رشته همان رشته زرین مقدس و رشته عقلی است که قانون عام ممالک و اشخاص است. آری! حق این است که فرمان باید بدست عقل باشد، زیرا عقل محل حکمت است و عقل مکلف است که بر نفس قیومت کند. پس برای انسان شایسته نیست که بجز صدای عقل بدیگر چیزی گوش دهد. زیرا صدای عقل راستین الهام خداوند است که به نفوس ما خطاب میکنند و اگر انسان باین معتقد شود که نفس بواسطه مهارت و یا ثروت و یا جاه و سلطنت بلندی حاصل میکند ازین است که در وظیفه خود که در راه تشریفات قدسی نفس خود دارد تقصیر ورزیده است و در اکرام نفس خود فرو گذاشت کرده است زیرا اکرام حقیقی نفس منحصر باین است که آنرا طوری عادت دهیم که فضیلت در آن نمود کند و آنرا از کبریا و لذات و از تنعم و تن آسائی که آنرا در مقابل احتمال مشقات ضروری ترسو میسازد، و هم آنرا از جزع و خوف در مقابل مرگ، حمایت نمائیم و بلکه نیز آنرا از فریبنده گی های زیبائی نیز حمایه و وقایه کنیم، زیرا که نباید زیبائی را نیز بر «خیر» ترجیح دهیم، بلکه باید معتقد شد که هر چه در روی زمین و آنچه هم در شکم آن از زر و گوهر است سزاوار آن نیست که همسنگ فضیلت شود و اگر انسان با تمام قوای خود تمام تشبثات خود را تنها به «خیر» مبدول و منحصر نمیکند دیگر این موجود قدسی نفس خود را مورد عار و احتقار ساخته است. (۱)

پس وظیفه انسان این است که براه عقل راستین برود و بزرگترین خطا و سترگترین جهالت او این است که بر علم و حکمت و عقل «این سه آمر حقیقی خود» عصیان کند. نفس وقتی که می بیند که احساسات و اعمال آن متفق شده اند راحت و طمانینت و قوت حس میکند و مسرور میشود که دیگر به عمل و یا فکری که در حق خداوند و یا مردم عادلانه نباشد رجوع نکند. بلی! بزرگترین نبردی که در حیات ماست درباره این است که انسان در فکر آن شده است که فاضل شود و یا شریر. (۲).

(۱) قوانین کتاب اص ۵۴ جمهوری کتاب ص ۲۴۰ و کتاب ص ۲۳۲ تیما و ص ۲۳۰ کریماس ص ۱۳۵ پروتا گوراس ص ۵۷ قوانین کتاب ص ۲۵۴ جمهوری کتاب ص ۲۰۹ فیدوس ص ۲۶۶.

(۲) فلاطون پروتا گوراس ص ۳۸ گورگیاس ص ۲۶۲ و ۳۶۷ قوانین کتاب ص ۱۶۷ و ۱۶۵ جمهوری کتاب ص ۱۰ ص ۲۶۵.

هر شخص برای خود مر کزی دارد که خودش آنرا از دیگر مر کز شریفتر میداند و یا اینکه آمر او را باین مر کز واداشته است، پس واجب اوست که در آن مر کز ثبات ورزد و به مخاطر وحتی بمر گب اعتنائی نکند و بدون از شرف دیگر نصب العینی نداشته باشد.

طوری که سقراط در مقابل محاکمه ملت آتینی از مر کز خود دوری نکرد و همچنان در میدان هم از آن مر کزی که فرماندهان عسکری او را در آنجا قرار داده بودند گما می پس نگذاشت و آن مر کز را بشجاعت بی مثل خود حفظ نمود، و نیز در مر کز علمی خود که درس فلسفه باشد هم به هیچ خطری از خطر های بزرگی که حیات او را تهدید میکرد اکتفا نکر و بلکه در مقابل قضاة هیچ بخاطر او نگذاشت که از مر گ پرهیزد و گردنی برای سوال عفو فرود آورد. حتی کلمه که موجب تحریک شفقت ایشان شود نگفت و قطره اشکی هم نریخت. خطری که در زین وقت در نظر او جلوه میکرد آن بود که عملی نکند که منافعی شخص آزاد باشد زیرا وظیفه انسان در مقابل محاکم عیناً مانند وظیفه او در صحنه جنگ است که او را نمیگذارد که برای حفظ زنده گی به هر گونه وسیله ممکنه توسل جوید. پس طوری که باید شخص محارب سلاح خود را نیندازد و طلب امان نکند در مقابل باقی خطر ها هم انسان نباید خود را آنقدر پست (۱) بسازد که هر چیز بگوید و هر کار بکند. این بود خاتمه سقراط که بدون اینکه شرف خود را از دست بدهد مر گ را که محکمه بر او حکم نمود استقبال کرد و بلکه اتهام کنندگان خود را الی الا بد محکوم بظلم و عار نمود. و این بر حسب آن است که خود گفته بود: «هر چیز باید بر همان طریقه احسن خود باشد» مهم این نیست که انسان زند گی کند بلکه مهم آنست که زند گی نیک نماید. و ازین است که سقراط از معاو نت و خدمت کریتون مخلص خود پهلوی تهی کرد و خواست که از حبس بگریزد، زیرا میدانست که هر چه باشد باز هم مخالفت قوانین وطن است. و ازین سبب خواست که شر را به شر مقابله کند. زیرا بطوریکه انسان نباید موجب و مرتکب شر شود، نباید نیز که شر را به شر دفع نماید و اگر

سوال شود که معنی عدل اینست که باید حق هر کس خواه خیر است و خواه شر، برایش داده شود، درست است. ولی نه در نزد مرد حکیم، زیرا که حکیم بهیچ صورت مرتکب شر نمیشود نه بطور مستقیم و نه هم بطریق غیر مستقیم.

سقراط گناه را مرض میداند که از جهل و هم گاهی از ضعف نشئت گرفته که باید این مرض معالجه شود، و علاج آنهم عبارت است از جزاء قانونی آن، پس شخص گناه کار نباید از کیفری که خواه از طرف خدا و ندویا از طرف مردم میرسد بپلوتهی کند و بلکه بالعکس خوش باشد که این بلیه و لو که درد ناله هم باشد گناه او را کفاره می کند. عقاب نوعی است از طب معنوی، و گناه کاری که می خواهد از گناه بر کران شود مانند مریضی است که برای خلاصی از مرض مهلک خود نزد طبیب میرود که صحت را واپس بر او اعاده کند و او که به استعمال آتش و آهن باشد، سقراط میداند که مردم غالباً حاضر نیستند نزد چنین طبیب و یا قاضی بروند و طلب علاج و یا مجا که می کنند، ولی قاضی یگانه که قضاوت حقیقی می کند همانا خداوند احکم الحاکمین است که نزد حکم او آشکار و پنهان پوشیده نیست و کسی هم نمیتواند از حکم او سر کشی کند؛ پس اگر گناهی می کنند و می کوشد که خود را از داوری خلاص کنند جای آنست که بروی باید گریست زیرا که از بدبختی خود، بر جنایتی که گناه باشد جنایت بدتری را افزوده و کوشیده است که گناه خود را بدون کفاره بگذارد، زیرا این کفاره و این مجازات است که بین او و بین نفس و بین فضیلت آشتی تواید می کنند. (۱)

فلاطون برخلاف لذت عقیده مبرمی ندارد. و چیزی که میخواهد این است که لذت دایم تابع عقل باشد تا عقل بتواند برین دوقوه سرکش مراقبت کند ورنه لذتی که بر حسب نسخه و مشوره عقل باشد آنرا خوب مفید میداند و همیشه میگوید اگر فضیلت چیز قشنگی باشد از شان آن چیزی کاسته نمیشود. و حتی که موازنه لذت و الم را همیشه نصب العین اعمال میسازد. و از طرف دیگر حسب نظریه اول لذت معنوی هم در مقوله لذت

می آید. حاصل کلام اینست که فلاطون يك اخلاقی متقشف جامدی نبود که خیر و یا نیکو را را يك طرفه و آنهم از طرف آسمانی و روحی صرف آن سنجیده و از پهلوی های حیاتی و نفسی آن صرف نظر کند چنانچه خودش میگوید:

آری: وقتی که انسان اراده کند که از لطفی ذوق و التزام (۱) فضیلت را داشته باشد، طبیعی است که بخلاف کسیکه از مذهب خود ارتداد می کند، آنرا ترك نخواهد کرد، زیرا اینطور فضیلت اصل ثابتی در دل پیدا میکند. بلی این فضیلت برای ما در تمام مدت حیات لذا بد بسیار ورنج کمی تولید می کند. آیا کسی هست که بتواند در باره حقیقت فکر کند و آنگاه باز دیوانگی و ترس و افراط و مرض را بر عقل و شجاعت و اعتدال و صحت ترجیح دهد؟ آیا شخصی پیدا میشود که در قبال معر که احوال انسانی بتواند که بعد از غور و دقت و سنجش جهات موازنه، باز هم از اینست که فضیلت از ذیلت دامن و سیعتری دارد مطلقاً انکار کند؟ فضیلت علاوه بر اینست که برای صاحبان خود نعمت های نفیسه جاودان را حفظ می کند، برای ایشان مکافات رأی عامه را نیز کسب میکند و برایشان نثار می نماید. فضیلت، کسانی را که آنرا با خلاص پذیرفته اند، هیچگاه فریب نمیدهد. زیرا خداوند هیچگاه دوز نمیشود از کسانی که با امید تخلق با خلاق الله تاجد و سع خود مشق و تمرین کسب خیر میکنند. پس فضیلت چیزی است که حمایت خداوند آنرا کفالت میکند و لیکن در نظر مردم: آیا آنچه برای اشخاص خبیث و اشرار حاصل میشود مانند آن نیست که برای مسابقه کنند گانی که از مصدر حلقه مسابقه بشدت می جهند و می دونند، ولی در مقطع آنطور نیستند. بدو بسیار تیز و چالاک اند و اخیراً مانده و خسته شده و گوش ها را بین شانه ها فرو برده محروم می نشینند. ولی مبارزین حقیقی برزانت قصب السبق را ز ر بوده تاج ظفر را بر سر می نهند. آیا مردمان عدالت پیشه عموماً اینطور نیستند؟ (۲).

(۱) فلاطون. قوانین. کتاب ۱ ص ۳۳ و ۳۴. جمهوریت کتاب ۹ ص ۲۰.

(۲) فلاطون. قوانین. کتاب ۵ ص ۲۶۷ و ۲۶۹. جمهوریت کتاب ۱۰ ص ۲۷۶ و ۲۷۷ و ۲۷۸.

سقراط اینجا به پهلوی دیگر مبارزهٔ حیات نظر میکند و بعد از آن که دو طفل بوالهوس لذت و آلم را نزد پیر عقل بشاگردی می‌نشانند و یا این دوتا زیانۀ حسی را از شانه فعل و عمل برمی‌دارد می‌بیند که حیات دایک پهلوی فعالی می‌گردد که بیشتر متحرک است؛ ولی سعی و اقدام و شجاعت متحرک که فی‌نهایت زیرا ممکن است این طور اقدام متحرک بواسطهٔ ظروف و حالات داخلی و خارجی ناکام شود که درین وقت یک شجاعت ساکن لازم است که در مقابل حملۀ جهت مقابل، مقاومت و پایداری کند؛ انسان تنها باین موظف نیست که در میدان مجاهده پای بحلقوم لاذاید و آلام غیر معقول بگذارد و به طرف خیر اعلیٰ (۱) و یا معیار کمال پویان شود؛ بلکه احیاناً میشود که ظروف، حالاتی تولید میکنند که لذت معقول فرار می‌کند و آلام نسبتاً معقولی هجومی می‌کنند که ارکان موجودیت انسان را متزلزل می‌سازد؛ اینجا است که سقراط باین نقطه هم اشاره کرده می‌گوید: نباید حوادث حیات آنقدرها موجب غم و غم فوق العاده شود. عقل مار از هبیری میکند که حفظ بشاشت را حین مصائب، شیوۀ خود بسا زیم و انسان نباید نفس خود را به اندیشه‌هایی تسلیم کند که او را به ناامیدی دچار سازد. زیرا انسان نمیداند که این حوادث در علم و حکمت خداوند خیر می‌باشد و یا شر.

و از طرف دیگر انسان در یک صحنهٔ غمگین هیچ استفاده کرده نمیتواند و بالاخره غم و آلم درین مواقف بدون اینکه انسان را از آنچه باید بعمل آن سبا دورت کند عایق شود؛ دیگر کاری نمیکند. پس مرد عاقل که دای اخلاق را ستین باشد اگر با مصیبتی از قبیل فقدان فرزند یا ضیاع چیز عزیزی برسد آنرا بطوری تحمل میکند که شایستهٔ یک مرد است. این نیست که آن مرد عاقل، حس و شعور ندارد؛ بلکه این است که برای اندوه خود حدودی مقرر میکند «از عقل خود استشاره میکند و نصیب بدخود را به بهترین و سائلی که سنجیده میتواند اصلاح و جمیره می‌نماید.»

اینطور شخص به صدمهٔ اول از بین نمی‌رود که دست را بالای زخم گذاشته و وقت را به ماندن اطفال بناله و فریاد ضایع کند بلکه میداند که راه بهتر این است که نفس خود را



بسرعت ممکنه برعلاج زخم ریاضت و تربیه کند. و آن چیزی را که ساقط شده بردارد و ناقص شده را جبره کند و بعوض اینکه تشاؤم کند تداوی نماید و این است بهترین چیزی که مردعاقل میتواند آنرا در مصائبی که باورسیده است عمل پیرا شود. (۱)

و قتیکه انسان این عقاید صمیم و آسمانی سقراط و فلاطون را میخواند می بیند فلسفه ایست که از الهام پستی بانی یافته، عقلی است که بنور خداوند راه میرود. علویت و شرافت و حقانیت فکر نمیتواند ازین معراج بلند تری را جستجو کند.

ولی این مکتب با تمام علویت و دقت و حقانیت خود نقصی که دارد این است که متأسفانه در باره حریت انسان قدری قصور نموده است. درین شبهه نیست که فلاطون تا درجه به حریت قایل است ولی آنرا کماهی واضح نساخته است. حریت را تا این اندازه مراعات میکند که حکایت میکند: هر نفس بتمام قوای خود برای خود قرینی اختیار میکند که میخواهد آنرا «مین حیات خود سازد» ولی فضیلت برای خود خواجه ندارد و هر کس که به تشریفات فضیلت میکوشد فضیلت با او میباشد. و کسیکه در آن تفریط کند او را ترك میکند و خداوند از همه چیز بی نیاز است و نیز در «قوانین» میگوید: «خداوند در تصرف اراده‌ها اسبابی گذاشته است که صفات هر کدام بآن متعلق است» مگر با این هم صدها مرتبه اینجا و آنجا میگوید که گناه بدون اراده صادر میشود هیچکس بمحض اختیار خود مرتکب شر نمیکرد. و قتیکه ردیلت غیر اختیاری باشد فضیلت هم باید همچنین باشد و انسان باید در عمل خیر همان قدر مجبور باشد که در عمل شر مجبور است و هیچ کدام از خیر و شر در اثر اراده فاعل خود بعمل نمی آید و باز در عین حال با تعجب زیاد می بینیم که هیچکس مانند فلاطون آنقدرها به قضا و قدر قایل هم نیست، که این هم بارها بمشکلات مسائل ما و فلاطون می افزاید: باینکه فلاطون ردیلت را بزرگ ترین شرها میداند باز هم هیچگاه عقیده کرده نمیتواند که انسان بتواند به نفس خود اراده شر کند.

یعنی عقیده فلاطون این است که هر وقت انسان به شر روبرو میشود کاری است که برغم اراده او شده است و برین اساس است که سقراط مقننین را ملامت میکند که در قوانین

جنائی خود جرأتم را بدو تقسیم نموده اند: جرأتم عمد و جرأتم خطا. و میخواهد این تقسیم را که در نظر او عامی و مبذول است به تقسیم بهتری تبدیل کند زیرا که او جمیع گناهان را به تاثیر غضب و لذت و جهل نسبت میدهد و برای اینکه مسئولیت را از مارتفع سازد میگوید که علت این تاثیر بد از استعداد مخصوص جسم و یا سوء تربیت است. (۱)

پروتا گوراس (سوفسطائی معروف) باسقراط مناظره داشت که غلبه به پروتا گوراس بود وسقراط به دلائل قاطعه حریف خود تسلیم نشد و بلکه بر خلاف بد هیات چنین اصرار کرد که چون فضیلت بواسطه اینکه مانند رذیلت غیر اختیاری است از آن رو ممکن نیست که آنرا تعلیم بدهیم. پروتا گوراس برآی عامه استمساک نموده گفت ذوق عام رذیلت را ملامت میکند و حقیر می پندارد و مردم را بر آن عقوبت میکند و این از آن است که رأی عامه برین است که جانی در ارتکاب شر مختار است و خودش بار تکاب عمل خود خود را به پیشگاه عدالت و کیفر کردار خود می اندازد. بلی! بعضی از عیوب موجود است که مردم آنرا به طبیعت و تضادف نسبت میدهند و بر فاعل و عامل این عیوب طعن و مجازاتی وارد نمیکنند زیرا که آنها را اعمال اختیاری نمیدانند. پروتا گوراس دوام داده و گفت درباره آن خیر هائی که انسان قدرت آنرا دارد تا آنها را عملی کند و یا عاشق نماید و یا بیاموزد، دیده میشود که مردم کسانی را که ازین خیرها بهره نگرفته اند ملامت میکنند و نیز کسانی را که به کسب رذایل مبادرت نموده اند هنوز به پیمانه بیشتری و به شدت مورد نفرین قرار میدهند؛ و باز پروتا گوراس به تریبه تشبث نموده و گفت که رأی عامه درین است که باید اطفال تریبه شوند و ازین است که تریبه بحال ایشان مفید است. ولی سقراط باز هم باین دلیلهای مقاومت میگرد تا اینکه مناظره اختتام یافت و سقراط بدون اینکه از فکر خود منحرف شود محض برعایت آداب مجلس ترددی در فکر خود نشان داد.

سقراط درین جاتناقض خیالی روشن و واضحی دارد؛ ازیک طرف میگوید که: ممکن نیست فضیلت تعلیم داده شود و از طرف دیگر میگوید که: فضیلت بدون علم چیز دیگری

(۱) فلاطون جمهوریت کتاب ۱۰ ص ۲۸۹ قوانین کتاب ۱۰ ص ۲۶۵ پروتا گوراس ص ۱۱۷ و ۱۱۸

مینو ص ۱۵۹ و ۱۶۲ قوانین کتاب ۹ ص ۱۶۲ و ۱۶۵ تیمائوس ص ۲۳۲ گورگیاس ص ۲۶۹.

نیست، باین معنی که انسان وقتی که به خیر معرفت پیدا کرد، کافی است که آنرا در عمل بیاورد، پس وقتی که فضیلت علم شد باز چطور ممکن است که قابل تعلیم نباشد؟ اگرچه این عقیده فلاطون ذاتاً خیلی عالی و خیلی ها شریف است، زیرا فلاطون در عین حالیکه شخص گمنام را ملامت می کند و حتی وقتی که شدیدترین عقوبات را بر او تحمیل کردن می خواهد، باز هم بر او شفقت بسیار عمیقی هم دارد و از شفای او ناامید نیست. فلاطون بداعیه شفقت مفرط خود، خود را باین قانع و متسللی می سازد که این مرد گناه گار بر رغم اراده خود بگناه افتاده است. و از طرف دیگر، فلاطون نسبت به طبیعت انسانی فکر بلند و خوش بینی مفرطی دارد، بجدی که نمیتواند تصور کند که این اشرف مخلوقات مستعد آن باشد که عمداً مرتکب شر شود، چه او انسان را فرزند علم و فضیلت می داند و هیچ تصور نمی کند که این عائله شریف می خواهد که اراداً به جهل و ذالت رشته خویشاوندی پیدا کند. شکی نیست که این احساسات به نهایت قابل ستایش است ولی نباید انسان در آن افراط کند و بهتر این است که در نتایج آنها هم نظری بیندازد. اگر بگوئیم که گناه اختیاری نیست پس بهتر است بگوئیم که اصلاً در حیات و کائنات گناهی نیست و هیچگاه خداوند آنرا نیافریده است. تا وقتی که انسان در عمل خود اراده نکند هیچگاه از آن عمل مسئول شناخته نمیشود. و ظلم صریح است که انسان را بجریمه مأخوذ کنیم که در آن هیچ قصدی نداشته است ولو که آن جریمه ضرر و تخریبات بزرگی هم رسانده باشد زیرا عملی که بی قصد است در حقیقت بکسی نسبت داده نمیشود، که اگر کاری در مقابل این عمل بکنیم مؤتمناً اینقدر خواهد بود که شاید بآن اظهار اسف نمائیم ولی عقوبتی بآن متوجه ساخته نمیتوانیم، و از جانب دیگر با تعجب زیاد دیده می شود که فلاطون در قانون خود که در وضع آن سعی زیادی نموده است تعداد طویل و دقیقی از جرائم و عقوبات را به فهرست می کشد و باین نمی بیند که اگر اراده نباشد جرائمی هم نیست و باید طبعاً عقوباتی هم نباشد.

اگرچه فلاطون هم دور نرفته و مردم بدبختانه غالباً زیر تأثیر منفعت و شهوت میروند و نصیحت عقل را نمی شنوند، عقل همیشه عمل بد را که انسان به ارتکاب آن اقدام میکند

نکوهش می کنند ولیکن اراده گناهی عصیان را بر طاعت ترجیح می دهد . پس انسان درحالیکه میتواند بمشورۀ عقل از گناه پرهیز کند گناهی هم بزام داری آراده ، خود را در گناه می اندازد .

اما خوش بختانه این نظریۀ خطرناک فلاطون از حدود خود بیرون نمی شود و سرایت آن به نتایج عملی نمی رسد . زیرا باوجودیکه فلاطون درباره حریت شک وتردید دارد و گمان میکند که ردیلت امر فسری است که اختیاری در آن نیست با این هم دیده میشود که فلاطون شدیدترین دشمن ردیلت است و قوی ترین و تلخ ترین دواها را برای معالجه آن تجویز می کند .

وحتی در کتاب قوانین گناهی سخن را بآن درجه قساوتی در حق ردیلت میرساند که از حدود هم تجاوز می کند و میگوید که سبق اصرار به ردیلت ایجاب کمنندۀ تشدید مجازات است . و باینکه چهل رأ امر قسری میداند که به نظریه او انسان در آن اختیاری ندارد باز هم آنطور مجازاتی بر آن مقرر می کند که گوئی اینطور عمل اختیاری محض است .

و همچنین فلاطون درین باره که میگوید: فضیلت علم است؛ نیز نظر بسیار حسابی ندارد . او میگوید که معرفت خیر ، کافیه است ، که موجب عمل آن شود . ما هم تصدیق می کنیم که این کمال گمراهی است که انسان بداند که این کار شراست و علم او مانع عمل او نشود . اگرچه متأسفانه این گمراهی بجدیت تمام و بکثرت زیاد واقع میشود . و هم این تنازع شدیدی که بین عقل و بین شهوت است امر مسلمی است . و چون فیلسوف باید که حق را بیشتر از انسانیت دوست داشته باشد ، باید و او که مع التأسف باشد باین انحطاط طبع انسانی اعتراف کند . پس گناهی که انسان بدام آن می افتد تمهائاشی ازین نیست که انسان در موازنه بین لذت حاضره و بین آلام آینده که بارها از آن بزرگتر است خطا رفته است ، طوریکه سقراط عقیده دارد . و نه هم ازین است که عامل آن بطبع اشیاء جاهل بوده است . بلکه منشأ آن فساد اخلاق است که انسان در حالیکه خیر و شر و قیمت هر دو را میداند باز هم شر را بر خیر ترجیح میدهد . شریر بر آنچه که از بدی

می کنند جاهل نیست و بلکه 'برعکس باینکه مرتکب رذیلت شده است' مباحی و شادان است. شریر بزیان خود واقف است ولی بطرف این خسران بکمال اشتیاق میدود و یگانه سبب آن این است که عقل او درین میدان شکست خورده و این شکست سبب این عمل شده است. و اگر این باشد که او باین عمل خود جاهل باشد، پس در آنوقت مجرم نیست و نزد مردم و نزد خداوند مسئول نخواهد بود. پس درینصورت فضیلت و علم یکی نیست و نه هم متماثل است. گاهی میشود که انسان بداند و عمل نکند و گاهی هم میشود که بضد علم خود عمل کند. آیا این یک فکر بیجانست که کسی بگوید درین دنیا علم عبارت از عمل است. اگر فضیلت در واقع عبارت از علم باشد پس وظیفه انسان این خواهد بود که تنها علم بیاموزد تا فاضل باشد و اگر اینطور باشد حیات اخلاقی به سطح نظر و تأمل تنزل خواهد کرد و واجبات صریح عملی از این عالم رخت سفر خواهد بست و بجای آنها واجبات تصویری بمیان خواهد آمد، که قریحه شخصی هر انسان بهر طوریکه بخواهد آنها را ایجاد کند. این بود نقطه کوچکی که ما آنرا در باره فلاطون و سقراط بزرگ یافتیم، زیرا بزرگی آن دو شخص ما را به این کار وادار نمود، ولی از طرف دیگر نباید عظمت این سخن را نیز پوشید که ایشان این را از جمله مبادی بسیار ضروری اخلاق می دانستند که بر علو جوهریت انسان تا کید بسیاری بکنند و شاید تصور میکردند که روزی می آید که این یوسف مصر وجود را گاهی در چاه طبیعت بیالوژی طرح میکنند و یا آنرا در سر بازار منفعت بمهای اندکی می فروشند، خیر بهر حال کنون باید بمطلب باز گردیم و به فضا ئلی که در مباحث فضیلت فلاطون مضمّن است عطف توجه کنیم. فلاطون میگوید که: فضیلت بیک عمل فاضلانه متحقق شده نمیتواند. و برای اینکه فضیلت حقیقی باشد لازم است که نتیجه یک گذشته عملی طویل باشد. فلاطون فضیلت را (توافق عادت و عقل) میگوید و نیز فلاطون فضیلت را نوعی از وسط می شناسد و میگوید که مامون ترین راهی که طبع انسانی، طوریکه هست، به آن سلوک میکند آن راهی است که از نهایات دور باشد. فلاطون نظریه اعتدال را باوج آن

رسانده و می گوید که اعتدال تنها ضمان دار فضیلت فرد نیست، بلکه ضمان دار فضیلت مملکت نیز هست زیرا مملکت هر چند قوی و دارای اصول متعددی باشد باز هم به همان مبادی زندگی می کند که افراد بآن زندگی مینمایند، مثلاً 'حس طمع بمملکت همان کاری را میکند که بفرد کرده است' اعتدال طوریکه برای افرادی که میخواهند مسعود باشند لازم است برای ملل نیز بهمان اندازه دارای لزوم است، اگر خواهان سعادت باشند؛ و اگر مقنن درمبدأ اساسی نظام حکومت که به او صلاحیت داده است از اندازه لازم تجاوز می کند گویا از راه بیرون شده است. (۱)

اینجا فلاطون بهمان اسلوب مخصوص و شیوایی که دارد میخواهد از همین کلمه فضیلت دنیای اجتماعی آنرا نیز اختراع کند و فضیلت اجتماعی را با عدل اجتماعی توأم بمیان آورد.

فضیلت که در سایه عدل و رعایت می شکفت، عبارت است از رابطه حقیقی جمعیت های انسانی. و وقتیکه رشته های گوناگونی که افراد را بهم ربط می دهد گسیخته شود در آن وقت حال جمعیتی که افراد آنرا تشکیل داده است چه خواهد شد؟ و علاقه ذات البینی مخلوقات ناطقه بکجا خواهد انجا میداگر فضیلت اساس آن علاقه نباشد؟ زیرا دوستی پایدار ممکن نیست، الا بین مردم اختیار و فضیلت که شرط سعادت فردی است بهمان اندازه موجب سعادت جمعیت نیز هست. اشرار نمیتوانند که بیک مدت زیاد گردهم جمع شوند، زیرا اگر منفعت زمانی ایشان را بهم نزدیک میکند باز هم همین منفعت موجب آن میشود که از هم دور شوند؛ و بلکه منفعتی که در ذیلت مساعد آنست (و در ذیلت که از منفعت هم فانی تر است) ایشانرا بهم می آویزد.

و جمعیتی که در آن بدون اشرار دیگر چیزی نیست نمیتواند که مدتی دوام کند اینک پیشینیان گفته اند «کبوتر با کبوتر باز با باز» نیم آن راست است که نیک مرد نیک مرد را دوست میدارد؛ ولی مرد شریر اینطور نیست؛ زیرا او نمیتواند دوست حقیقی داشته باشد، نه با نیک مرد و نه هم با مانند خود مرد شریر؛ و چون مرد شریر بی ثبات و ایمان

در تغیر است و حتی بانفس خود هم وفاق ندارد، ممکن نیست که بدیگری مانند ویاوفاقی داشته باشد؛ و یا آنرا دوست داشته بتواند؛ و هر وقت شریر بمانند خود نزدیک شود و باو شریک گردد (۱) حتماً دشمن او میشود، زیرا ممکن نیست بر او تجاوز نکند و آیا ممکن است که متجاوز و متجاوز علیه بتوانند که دوست همدیگر بمانند؟.

و برعکس این، فضیلت طبعاً درد آنهاست که در دوستی فضیلت بهم مساوی اند ایجاد دوستی و همدردی متبادل میکنند و در مملکت ضمان دار امن و راحت می گردد، اهالی مملکت طبعاً با هم ارتباطی دارند زیرا تماماً برخیری که آنرا در طول حیات خود وظیفه مقدس خود فرض کرده اند میکوشند، ولی قلب کریم به این رعایتیکه طبعاً آنرا جانب اشخاصیکه در خیر مانند اویند نگه میدارد، اکتفا نکرد و فضیلت خواه مخواه او را با احساسات عالیه و شریفتری ازین نیز الهام میکند، یعنی چون او وظیفه خود را با این منحصر نمیداند که تنها با اختیار معامله کند، بلکه اینرا هم جزء واجبات خود می شمارد که باشرار هم زندگی کند؛ و چون ممکن نیست که مرتکب شر شود لاجرم با دشمنان خود هم مرتکب شر نمیشود، طوریکه با دوستان خود نمیشد. زیرا اومی داند که بدی نمودن باشرار اینست که به شرارت ایشان می افزاید. بطوریکه سائس احمق یا بوی سرکش را می زند و به این وسیله آنرا شریرتر میسازد، بحدیکه شاید بعد ازین قابل رام شدن نیز نشود؛ و بدی کردن حتی با اشرار قاعده است که تنها ظلمه و مجانین و مستبدین آنرا کار فرما میشوند، مرد حکیم بر عکس این به شریر توسط عمل خیر ناصحانه لطف می کند و لااقل نمونه نیکی را از عدالت خود به او نشان میدهد. شریر مستحق ترین شخصی است بهم در دی و لطف، زیرا که او مریض است و مرض به جزء مهم و نفیس نفس او راه یافته است. آری! بعضی از دلها بفساد آنقدر مبالغه کرده اند که شفای آنها ممکن نیست و در ذیلت در ایشان موقعی اشغال نموده که معالجه آن محال است، ولی خوشبختانه اینطور اشخاص بسیار نیستند، اما اکثر اشرار که در شفای ایشان امیدی است بهتر است که در حق ایشان از خشم جلوگیری کنیم و ایشان را با آن عقوبات نهائی نگیریم که ما و رای آن

دوای دیگری نباشد الا اینکه از قبول دراء ابا کنند.

حقیقت اینست که دوستی و شفقت بر انسانیت و مخصوصاً بر اهل وطن بیشتر از آن ممکن نیست که سقراط بمردم آتن میپرواند و آنرا عملاً اثبات میکرد، مثلاً در وقتیکه مردم آتن به او گفتند که اگر در آینده از این فلسفه ها و دعوی های متجاوزانه خود، صرف نظر کنی، ترا برائت خواهیم داد و حکم (انیتوس) را در باره تو رد میکنیم، ولی سقراط را هیچ کس ازین حق گوئی او باز داشته نمیتواند الا آن همدردی که او با مردم دارد، زیرا او تصور میکند که اگر درین وقت بحران چیزی بگویم حتمی است که ایشان انکار میکنند و حتی به حیات مردی که بخداوند دعوت میکنند تجاوز مینمایند و به سخط خداوند گرفتار میشوند. پس او مردی بود که از محکومیت به مرگ، هراسی نداشت و تنها ازین میترسید که هموطنان او عاصی و مورد سخط خداوند نشوند و ازین است که بجواب آن پیشنهاد ایشان میگوید:

«ای اهل آتن! من بشما احترام دارم و شما را دوست دارم، ولی اطاعت بخداوند دارم نه بشما، و تا وقتیکه نفسهای من درسینه من رفت و آمد کند و تا وقتیکه اندک توانی داشته باشم، تا آنوقت دائم شما را بیم خواهم داد و نصیحت خود را بشما خواهم گفت و هر کسی را که ببینم، بهمین زبانیکه دارم و شما دیده اید، او را بحق دعوت خواهم نمود و اگر من درین ساعت ازین وظیفه خود جلو گیری کنم، ازین نخواهد بود که من از حیات خود میترسم، طوریکه شاید بعضیها تصور کنند، بلکه ازین است که بر شما ترس دارم که مبادا بواسطه حکمی که بر من کنید با خدای خود جنگیده باشید.»

این است طریقه انسانیت و این است فطرت خداوندی که از پدرمهر با نتراست و فرزندان بشر را برادر ساخته و حقوق وطنی این برادری را بیشتر تأیید کرده است، پس باید هر برادر با برادر خود خیر رسان باشد و بهترین خیرها فضیلت خدا پرستی است و این فطرتی است که بهمه دلهای پاک انعکاس میکند. (۱)



پس دین خدا دین فطرت است و فطرت خداوند سرمدی «یعنی ازلی و ابدی» است و فطرت خدا بهر دل یا کی الهام شدنی است، زیرا دل بشر بخداوند خود راهی دارد و هر وقت که صدائی از اعماق صمیم و خالص ضمیر بشر بیرون میشود، طبیعی است که الهام خداوند است و چون خداوند شاری است که اطاعت شرع او بر ما واجب است و نیز علاقه بین خدا و انسان رشته محکم قدسی است که همیشه بوده است و خواهد بود. «پس هیچ کس نمیتواند که از آن بگریزد ولو که آنقدر کوچک شود که در جوف زمین درآمده بتواند و یا آنقدر بزرگ گردد که در بین آسمان عروج کرده بتواند» و ازین هم مشکل تر است که کسی بتواند بر خدای سرکشی کند و یا خود را ازین نظام ثابتی که خداوند آنرا گذاشته است و احترام آن سنت خود را همیشه بر ما واجب ساخته است، بیرون کند. پس ناسپاسی است که انسان به عنایت و قیومیت خداوندی معتقد نباشد، زیرا که معنی آن این است که ممکن است عنایت خداوند لحظه انسان را ترك کند و آنرا دستخوش هرج و مرج طبیعی و اخلاقی بسازد. بهترین القاب انسان این است که روح خدا در او دمیده شده و خداوند آدم را بر صورت خود خلق نموده است. پس هر چه که داریم از فیض احسان او است و استطاعت آنرا نداریم که حق نعمت های او را به هیچ صورت و به هیچ قربانی و عبادات مستمره ادا کنیم، خداوند قوت ما است و اگر خدای نمی بود ما چیزی نمی بودیم. خداوند - طوری که در صحف اولای بشریت است - اول و آخر تمام موجودات است، او در حالی که بر عالم احاطه دارد و بر خط مستقیم سنت خود سیر می کند، وعدل خداوند که از منجر فین این سنت انتقام می گیرد همیشه این سنت را تعقیب مینماید.

پس هر کس که میخواهد سعید باشد باید به این عدل الهی مستمسک شود و به اثر آن به تواضع و خضوع سیر کند. ولی کسیکه از کبر پر باد میشود و دل را به آتش شهوات تسلیم میکند و گمان می کند که از پروردگار و هادی خود بینیاز است. خداوند نیز او را بنفس خودش مؤکمل میکند و بزودی قضیه به پیشگاه عدل خداوند محول میشود و کار او به آنجا میکشد که خودش و خاندانش و نیز وطنش در ورطه هلاک فرو روند. (۱)

و قتی که نظام ثابت اشیاء اینست و وقتی که همه اشیاء بر سنت خداوند سیر می کنند

وهم و فقیکه اراده خداوند مقیاس سیروسلوک تمام کائنات است، پس بما دیگرراهی نیست بجز اینسکه خداوند را معیار را ستمین همه اشیاء بشناسیم و به تمام وسع خود بکوشیم که قرب خداوند را به تخلق با خلاق او تعالی حاصل نمائیم و تا بتوانیم خود را به آن مثل اعلای همه صفات کمال نزدیک کنیم. و کسیکه برین رشته خدائی استوار شد و یقین کرد که همیشه عنایت خداوند، او را بمانند باقی دنیا حراست میکنند و هم ضمیر او باینسکه او نظام کلی و عمومی کائنات و سنت خداوند را اطاعت می کنند راضی گشت، پس چه چیز خواهد بود که در تمام عالم بتواند اینطور کس را بترساند؟ و چطور ممکن خواهد بود که کسی بتواند دل خود را از ایمان به این حقیقت روشن باز دارد، که مرد نیکو در حیات و هم در ماورای حیات خود هیچ ترسی نداشته و نه هم محزون میشود؟ پس اگر درین حیات باو پریشانی برسد، چطور میتواند که عقیده راسخ نکند که خداوند عین آن همه و لطفی را که برای اختیار در برابر مصائب شان نموده است، برای او نیز خواهد نمود و بمانند ایشان حال او را نیز بحالت بهتری تغییر خواهد داد. و علاوه بران آن طور لذا ید معنوی و نعمتهای جاویدی را که کسب نموده اند موهبت هائی است که زایل نمیشود و تغییر نمی یابد و الی الابد برایشان باقی میماند که انسان باید عمر خود را برینطور آمال و برینطور افکار سپری کند و این چیزها را بخود و دیگران در هر زمان و مکان در وقت جد و هزل نصیح و تلقین نماید. (۱)

اینست عقیده که میتوانند از ثبات سقراط بمقابل مرگ نماینده گی کنند و اینست فلسفه که نفس را آنطور تمرین میکنند که بحیات دانش مندان زنده گی کنند. و از جنون بدن گریزان باشد و اینست درس زنده که انسان را در مقابل مرگ آماده میکنند.

اخلاق سقراط دو جنبه داشت: جنبه اعتقادی و نظری و جنبه عملی، جنبه اعتقادی و نظری آن عبارت است از دلایل و براهین واضحی که سقراط در باره سرمدیت روح بیان نموده است و فلاطون آنرا در «ترا جیدی فیدو» قید نموده است که آن اثریست

جدا گانه و با اينكه خيلى جذاب است كه نه تنها جگرها را بريان مى كنند بلكه روح را به التهاب مى آورد. ولى جنبهٔ عملى آن چيزى است كه كمون مورد بحث ما است. اين چيزى است كه بايد سرمشق اخلاق باشد ولو كه براهين آنهم سرمشق زرین و مقدسى است براى فلسفه و علم كلام. ولى اين سرمشق اخلاقى است و سرمشق آسانى نيست. سا لها بايد بطلب حق شد تا حق نزد انسان حق اليقين شود. اينطور يك مرگ شريفانه استعدادى بكار دارد و آن استعداد عبارت است از يك عمر شريفانه. پس مرگ سقراط نتيجه بود كه مقدمات آن عبارت است از قضاى حيات سقراط زيرا ما بايد عقیده كنيم كه اعتصام بعدل و رحمت خداوند به اين اندازه به انسان ميسر نميشود تا كه درين دار دنيا استحقاق آنرا به اعمال صالح بخود حاصل نكند. زيرا دلهاى پاك اند كه مستعد نور خداوند شده ميتوانند. رذيلت ولو كه قابل شفاء هم باشد باز هم بالاخره كفاى است كه نور حق را بپوشد. زيرا بهمان اندازه كه حيات كمونى را تا يك مى كنند و از قيمت آن ميكاهد، بيشتر از آن پرده هاى تا يك ب حيات آينده مى افكند. فلاطون بروى اين اساس چنين نظريه دارد كه حيات آخرت بنفس عدالت منش در يك فانوسى از نورانيت ظاهر ميشود كه راه را بنفس طورى روشن ميكند كه بتواند بطمانيئت و سكنت در آن سلوك كند. حيات آخرت در نظر فلاطون اكمل و تمه حيات دنيا است ولى عوض آن نيست زيرا كه انسان نبايد از آن بهره كه خداوند درين حيات به او داده شكوه كند. اين نعمتهائى كه درين حيات از آن بهره اندوز ميشويم بشرطيكه بدانيم كه چطور ميتوانيم از آنها فضيلت را كسب كنيم - نعمتهائى است بس بزرگ. انسان حق ندارد از محظوظيت خود انكار كند. چيزيكه هست اينست كه از اين حظوظ خود نزد آن ذاتى كه آنرا تقسيم و موهبت نموده است حساب بدهد. اين حساب را در آخرت نزد آن قاضى ميدهد كه احكام اياكمين است و بطورى حساب ميدهد كه از همه حجا بهائى كه در دنيا داشت و ميتوانست با آن ها چشمهاى اغيار را بپوشد عارى ميكرد و همه واقعات نفس الامرى خود بخود ظاهر ميشود و قاضى برحق روح او را

علی الفور در محاسبه میگیرد و آن جا هیچ چیزی از خطاها پنهان نمی ماند (۱).

سقراط اولین فیلسوفی است که همیشه میخواست صیغه خدا را در طبع انسانی از راه استدلال اثبات کند. او عقیده دارد که در باره هر چه که بحث میشود باید از بهترین حالت آن بحث نمود و همچنین در باره روح انسانی هم باید از بهترین و قدسی ترین حالت آن گفتگو شود. روح وقتی که به بدن ارتباط دارد در حالت انحطاط است. مثلاً کسی که (گالو کوس) دریا نورد را دیدند خیلی مشکوک بود که صورت اصلی او را که امواج دریا زیر ریشه ها و گیاه ها و ریگ های دریا پوشانده و مشوه کرده بودند بشناسند. همچنین روح هم باین صورت بنظر ما میرسد که هزار شهوت و هزار مرض آنرا مشوه کرده است. ولی آنچه است که بهترین حالات آن و حالت غیر مشوه آنست همان جهتی است که شوق و ذوق آن جانب حق است. و همان جهت است که مورد بحث ما است و باید که ببینیم که بکدام خبرها ارتباط دارد و با اینکه ماهیت آن روح خدائی و سرمدی است باز هم در جستجوی کدام الفت است. و هم باید دید که شود که بعد از آنکه بداعیه این شوق و ذوق شریف از زیر این موادی که آنرا در قعر دریا فشار داده است برآید، بکدام مرجع میل میکند و کدام وقت بکلیت خود باین مرجع می گراید. (۲)

نفس کدام وقت بحق متصل میشود؟ آیا مخصوصاً در آن وقت نیست که حقیقت اشیاء نزد او متجلی میشود؟ آیا تفکر نفس در وقتی که از دیدن مرئیات و شنیدن مسموعات و حس کردن آلام و لذائذ مضطرب نباشد و هم در وقتی که بقدر امکان از علاقه بدن خلاص شود؟ آیا هیج تر و قوی تر و بهتر نمیشود؟ و مستقیماً بموجود حقیقی حی لا موت متوجه نمیکردد و باو نمیرسد؟ آیا نفس حکیم از بدن نفرت و مبادت نمیکند و دوست ندارد که با خود تنها بماند؟ و آیا نفس حکیم است که «مثل» (معقولات کلی) را مانند مثال خیر و مثال جمال و مثال عدل و مثال بزرگی و مثال توانائی و بالجمله اصل جمیع اشیاء را درک میکنند؟ و با اینکه توسط بدن است که حقیقت واقعی این مثل درک میشود؟ آیا انسان درد انستین آنچه که معرفت آنرا اداره میکند به اندازه دقت و زیادت تفکر خود ترقی و پیشرفت نمیکند؟

ت

مخصوصاً که نفس بواسطه شوقی که به حق دارد به عقلی که بی پایان است سخت مربوط است، ولی بواسطه شوقی که به خیر دارد بآن عقل زیاده تر ارتباط میدارد، «مثال خیر» یگانه چیزی است که بر چیزهائی که محل معرفت است نور حق را میرساند و همین مثال خیر است که برای نفس که در صدد شناسائی اشیاء است، ملکه معرفت را عطا می کنند. گویا این مثال خیر اصل حق و اساس علم است و جمال علم و حقایق را می افروزد و این خود دلیلی است که مثال خیر ازین هر دو جدا و ممتاز است و از هر دو در زیبایی خود بلند تر است و طوریکه خورشید در عالم مادی آن قابلیت را باشیاء میدهد که دیده میشوند و علاوه بر آن به اشیاء مذکور حیات و نمو و غذا نیز میرساند و درعین حال خورشید ازین چیزها ذاتاً متمایز است. کائنات معقوله نیز از «خیر» نه تنها این استفاده را میکنند که توسط آن قابل فهم میشوند بلکه اصل وجود خود را نیز از آن کسب میکنند که «خیر» در قوت و منزلت خود بارها بار از آنها بلند تر است. ولی خداوند انسان را نه تنها به فهم خیر مستعد میسازد (خیریکه عالم بدون آن معمای لا ینحلی خواهد ماند) بلکه او را به عمل خیر هم مستعد و هدایت کرده و از عظمت و قدرت خود برو فیضی نموده که خارج از بیان است. عدل و باقی فضائل، فوائد و منافع خود را از تحقیق معنی خیر میگیرد. محبت خواه بشکلی روشن و خواه بصورت تاریک خود منحصر است در اراده حصول بر خیر. انسان میشود که در اختیار محبوب خود خطا میرود ولی همیشه در طلب محبوب خود ازین جهت سعی میکند که او را خیر میداند، زیرا که خیر بالهای روح را تغذیه و تقویه می کنند. باقی خیرهای خدائی امثال جمال و حق نیز مانند خیر اند. و به همین طور است فیاس ضد آن که عبارت از شر و قبیح باشد که بالهای روح را ملوث میسازد و آنرا تباه میکند. انسان بچیزی رغبت میکند که آنرا خوب تصور میکند. خیر، قانون عالم و قانون عقل و نیز قانون اراده انسان و رکن سعادت او است. اگر انسان عمل خیر نمیکند ازین است که آنرا نمی داند و اگر آنرا بداند، همه غرایز قوی خود را بان طرف معطوف میکنند. کسانی که سعادت را در لذت گرفته اند. و خیر را از نظر انداخته اند خیلی بی راه رفته و سخافت عقل خود را ظاهر کرده اند، زیرا اگر اینطور باشد: «تصدیق این است که

اشتهای چارپایان در معرفت قوی تر است از آن مقالاتیکه قریحه فیلسوف املامیکند «  
چیزیکه موجب کرامت حقیقی ما است اینست که از خیر پیروی کنیم و آن چیز را که  
خیر نیست در اصلاح آن بکوشیم تا «خیر» شود. شدیدترین استعداد فطری که انسان دارد  
اینست که از شر پرهیز می کند و دنبال خیر اعلی می رود و آنرا پیروی می کند تا آن برسد. (۱)  
شاید میخانه لذت و مغایزه منفعت، برین حکمت خدائی بخندد زیرا دور نیست  
که شهوت بر عقل بخندد. و لذت و منفعت بر خیر، ولی انسانی که میخواهد شائسته بنده کی  
خدا باشد میداند که غایه او چیست؟ و خداوند به بنده خود کدام طریق را الهام میکند.  
«ما ریاحین آسمانیم نه خس و خاشاک زمین» این منفعت پرستان لذتجو، می گویند  
که اساس علم ما بر تجربه است ولی تجربه که می خواهد روح را بکشد و انسان را  
در بیالوژی و بابکتربا لوژی بین دام و دودو جرائیم معاینه نماید.  
این بود خیریکه فلاطون آنرا درخور حکیم میدانست ولی ماورای این خیر، خیرهای  
دیگری هم هست که باقی مردم می توانند که خود را با آن برسانند و ازین است که فلاطون  
باین خیرها نیز اشاره نموده میگوید که: در طبع بشری دو مبدء مختلف موجود است که  
بروابط پنهان باهم ارتباط دارد که یکی ازین دو مبدء ما را بخداوند نزدیک میکند و باید  
که بر مبدء دیگری که ما را به سطح چارپایان تنزیل میدهد، سلطه داشته باشد. برای  
انسان مباح است که از سعادت و مجد خود تمهعی بگیرد و آنهم توسط دو صنف از خیرها که  
نباید بهم مخلوط گردد و رنه موجب هلاکت میشود. اول خیرهای خدائی نفس ما اند  
تبصر، اعتدال، عدل و شجاعت که اجزاء فضیلت اند. دوم خیرهای بشری که آنهم بدون  
شک خوب اند ولی نه به اندازه خیرهای اول و عبارت اند از صحت، جمال، قوت و ثروت.  
مملکت نیز مانند فرد اگر خیرات طبقه دوم را بر طبقه اول ترجیح دهد و به ثروت و قوت  
ملت بیشتر از فضیلت آن توجهی کند، نیز عرضۀ هلاک خواهد گردید (۲).

(۱) فلاطون، بشکویت (مائده)، ص ۳۰۶ و ۳۱۲ و ۳۱۸، فیدروس ص ۴۹، فلیپوس (لذت) ص ۴۳۱ و ۴۶۹. فیدروس ۲۸۱، ۲۰۶، جمهوری کتاب ۶ ص ۵۶ و کتاب ۷ ص ۱۰۸، قوانین کتاب ۵ ص ۲۰۸ -  
(۲) فلاطون قوانین ص ۵۰ و ۴۶۹، جمهوری ص ۲۲۷ و ۹، قوانین کتاب ۱ ص ۲۰ و کتاب ۲ ص ۹۳ و کتاب ۵ ص ۲۸۰ و ۲۹۲ و کتاب ۱۲ ص ۳۸۶، جمهوری کتاب ۲ ص ۶۰ (ترجمه  
و انتخاب از مقدمه بار تلمی ساشلر، ترجمه احمد لطفی السید مصری).

و فست‌های دوره سقراط که باین کلمات می‌خندیدند آنها خودشان از بین رفتند. ولی می‌ترسم سوفست‌های امروز دنیا بار فتن خود دنیا را از بین ببرند؛ فلاطون میدانست که بشر جانب تکامل یویان است و این تکامل تکثاری دارد و آن تکثیر تراجمی می‌آرد و تنها مثال خیر است که میتواند روی تکثیر را جانب تکامل دور دهد. او میداند نیست که اگر از يك طرف بشر را احتیاج بهم نیز ديك میکند. منافع از طرف دیگر آنرا از هم دور می‌سازد. و ازین بود که میخواست منافع را در روشنی خیر بسنجد. او خبر نداشت که روزی می‌آید که بعضی‌ها منفعت را غایه اخلاق و از طرف دیگر دام و دانه دیموکراسی می‌سازند؛ و بنده گمان خداوند را درین گمراهی جمع می‌کنند آیا ممکن نبود که انسان طوریکه فلاطون میخواست مردم را گردهسته خیر جمع میکردند و اساس دیموکراسی را طرح می‌نمودند که برحسب نظریه بنتمام ابنای بشر را دور مرکز منفعت دعوت نمودند؟ آیا ممکن نبود که مدینه فاضله فارابی را درین چهار دیوار فضیلت بنا میکردند و فضیلت را مرکز دیموکراسی قرار میدادند نه منفعت را. و این مقرر و پولی را که هر آن عرضه بمبارد انتقام بشر و سزاوار سنگسار را با بیل سخت خداوند است بمیان نمی‌آوردند. منفعت بود که استعمار و باداری و خواجه گئی بار آورد و در نتیجه مناسبت و رقابت پیدا کرده و عالم را بخون کشید، و بالاخره این منفعتی که غایه اخلاق شده بود، عکس العمل کارش بآنجا کشید که موضوع آنطور عقیده شد که نه تنها بردین خدا بلکه بر اخلاق و بر علم و فلسفه و تهذیب بشر خاتمه دهد؛ و لاجرم چون غایه حیوانی بود؛ کوشید که باز بشر را بهمان سطح حیوانی ارجاع کند.

چون مقراض منفعت را خواستند که بطور متناقض سوزن و صل بنا همد طبیعتی است که ازین منفعت مبادئی بروی کار آمد که رشته‌های دین، و اخلاق، و علم، و ادب را به یکبار گئی قطع کنند و این قافله را پس سیر کنند تا وقتی که غایه اخلاق بنتمام و سپنسر بهم سر بخورند.

بشر را قیادت علم و فضیلت تا این سرزمین رهبری کرده بود، تا اینکه توانست تا این درجه باسرار طبیعت پی برد و تا این اندازه بر طبیعت حکمرانی کند. ولی امروز قیادت این قافله بدست منفعت است و جائی می‌برد که مسیر و سر منزل آخرین منفعت

است . و آن وقت عنقریب آمدنی است که عکس العمل های آن بروی کار آید و منفعت شکل همه گانی را بگیرد و بشر بطمع منفعت 'منفعت را بیازد' بطوریکه بطمع لذت 'لذت را می بازد' زیرا که در آن وقت منفعت بطور کلکتیو میشود و بشر شکل کلکله را میگیرد که قسراً باید زیر حکم گله بانی باشد . که نه تنها منفعت را بیازد بلکه دیمو کراسی را که محصول کوشش دیرین او است نیز از دست بدهد .

بلی درین شکلی نیست که این عقیده چندروزی دسته را بروی اقتدار بحرو بر آورد ولی همان دولت مستعجل بود که پیش خیمه تباهی ایشان شده بود . طوریکه دزد زاهم همین نظریه منفعت شاید چند روزی دارای منفعت بسازد ولی حتمی است که این مرغ بد بخت همیشه نمیتواند این دانه منجوس را بچیند و روزی می آید که بدام سر نوشت بدخود گرفتار شود .

پس حق آنست که سقراط و فلاطون گفته بود وادیان آسمانی هم آنرا تصدیق داده بود که باید بشر امروز بار دیگر به آن رجوع کنند و ازین سفسطه ملمع امروزه صرف نظر نمایند و باز یکبار دیگر بچشم انصاف باین جمله زرین نظر بیندازد :

«... مملکت ها نیز مانند افراد اگر خیرات طبقه دوم را بر خیرات طبقه اول ترجیح دهند و به ثروت و قوت ملت بیش از فضیلت تو جهی کنند نیز عرضه هلاک خواهند گردید .»

مانا اینجا فلاطون را در آئینه دیدیم که فلاطون خود را در آن میدید . فلاطون همیشه خود را آئینه سقراط معاینه میکند و بلکه خودش آئینه سقراط است . این مرد حق شناس هر چه میگوید از سقراط میگوید . ولی با اینسکه این هر دو فیلسوف اخلاقی بزرگ تماماً در یک فیکرویک آیدیال اند باز هم در بعضی جهات خصوصیات دارند . که اینک ما به شرح نظریات مخصوص فلاطون می پردازیم :

(۱) درباره خیر که روح و باطبع حقیقی انسان را تشکیل میدهد . فلاطون در اثر نفوذ عقاید فلسفی که از منابع متعددی بدست آورده بود انسان را عالم صغیر Microcosm میشناخت (یعنی نمونه کوچک عالم بزرگ) انسان بعقیده او از عناصر مخصوص حقیقت ذاتی مکنون و مرکب است و ازین جهت ممکن



است که فقط بحیث نماینده را ستین حقیقت کائنات شناخته شود، و ازین رو بالاخره خیر انسان باعلت نهائی ویاخیر کلی وحدتی دارد، و باینطور فلاطون نسبت به سقراط خیلی دورتر رفته و گفته که «اخلاقیت بطبع خود و تنها برای طبع خود» نه تنها برای انسان بلکه از حقیقت مطلق ذاتی خود، که باین صورت با خلاق يك تعبیر فلسفی و بلکه رو حیاتی داده و اخلاق را در نظریات عمومی و عالی فلسفی جای داده است. و علاوه بر آن چون خیر نهائی کائنات را از خدا میداند و آنرا (خیر نهائی را) مقصد حیاتی عالم خلق می شمارد، ازین رو فلاطون اخلاق را مربوط به دین و هم مربوط به علاقه انسان بعالم بالا می شناسد.

(۲) فلاطون حکومت را در شکل حقیقی و خاطر خواه آن، بحیث تجسم را ستین و سیمای جوهر حقیقی فرد می شناسد، و واقعاً مرد باین سیمایك مرد بسیار حقیقی تری است نسبت بآن مردی که فرد تنها است. و همین جوهر حقیقی فرد است که در نظم و نسق حقیقی خود، ساختمان خیر نهائی را انعکاس و یا تصویر میکند. گویا فلاطون باین نظریات خود اخلاق را باز باسیاست (یعنی يك نظم اجتماعی خاطر خواه) ربط میدهد. فلاطون این حکومت را در کتاب جمهوریت خود، و بایك توجه بیشتری بطرف تفصیلات ممکنه، در کتاب نوامیس خود بصورت خا که ترسیم می کند و مقصدی که ازین حکومت ایدئالی دارد این است که طریقه اصلاح را بحکومت های معاصر خود معرفی کند نه اینکه بمانند مکعب کلمبی و قیروانی بحکومت بی علاقه گی نشان دهد.

(۳) فلاطون خیر را بحیث اینکه در طبیعت انسان قابل تطبیق است اینطور تصویر می کند و میگوید که: طبیعت انسان می کوشد که افراطات يك پهلوی را یعنی لذت صرف، و فضیلت صرف را بهم وصل دهد، خیر عبارت است از تکمیل همه استعدادات، ملکات و یا وظایف طبیعت انسانی، تکمیل هر قوه از قوای انسانی همیشه با لذت لازمه آن قوه توأم است. اگر همه قوا بهم همدستان شوند و بصورت يك جمع منتظم زیر قانون تناسب و اندازه در آیند و بهر کدام آن ها موقع معین آن تشخیص شود، باین طریق که در فوق همه لذت ها دانش پاک و در تحت همه شان شهیه جای داده شود و در بین این

هر دو نهایت، لذات حواس شریف (سمع و بصر) و همچنین آرزوهای عالی مانند (آرزوی سربلندی و شرف) گنجانیده شود، آنگاه وظیفه راستین و حقیقی که هر کدام از این قوا و مملکت‌ها ایفا کنند، عبارت از فضیلت و حصول هر کدام اینها لذت خواهد بود که ترتیب لذات بهمدستی فضیلت‌خیز گفته می‌شود.

علم اخلاق فلاطون را می‌توانیم بحیث یک حرکت متدأومی از اصول سقراط بطرف علم اخلاق مکمل و مفصل ارسطو بشماریم، فقط این قدر هست که رنگ مابعدالطبیعه در تعلیمات فلاطون زیاد تر است که در فلسفه ارسطو آنقدر هادید نمی‌شود. و بلکه بعد از مرگ فلاطون، رویهم‌رفته، این افکار از فلسفه یونان رخت بر بسته و باز بعد از مدتی بطریق عجیبی در فلسفه فلاطونی و فیثاغوری جدید عرض‌اندام نموده است. در قدم اولی که ما بتوانیم نظریات اخلاق فلاطون را از سقراط امتیاز دهیم آن است که فلاطون در پروتاگوراس (Protagoras) خود کوشش جدی و بلکه تجربی می‌کند که موضوع آن علم را که او بهمراهی استاد خود بحیث روح همه فضایل شناخته بود تعریف کند. فلاطون می‌گوید: اینطور علم حقیقتاً اندازه و پیمانه لذت و الم است. ولی خوانندگان کتاب مذکور فلاطون نباید ازینکه فلاطون علم اخلاق را پیمانه لذت گفته است تعجب کنند، چرا که این عقیده بصورت واضح و بر حسب اصول سقراط است که گفته است: «باید که هر کدام ازین سه مدلول معروف خیر: زیبا، گوارا، و سودمند، یک‌دیگر خود را تعبیر کنند» این اصول رویهم‌رفته نزد فلاطون تا وقتی موجود بود که هنوز نهضت فکری خود را که بواسطه آن طریقه سقراط را از سلوک انسانی بالا برد و به نظام مابعدالطبیعه بکشاند، تکمیل ننموده بود. شاید شروع نهضت اینطور باشد «سقراط می‌گوید: اگر علم ما به ماهیت عدالت برسد در آنوقت خواهیم توانست که یک حساب و یا یک تعریفی از آن بکنیم» علم حقیقی باید که علم حقایق عمومی و شامل همه قضایای جزئی باشد که مدلولات عمومی خود را بآنها تطبیق می‌کنیم و هم باید که این علم نسبت بباقی موضوع های فکری حقیقت کمتری نداشته باشد، ارتباط مفهوم های عمومی (کلی) با مثال های خصوصی (جزئیات) چیزی است که در تمام کائنات طبیعی وسعت دارد، و ماحض بوسیله این دلالت ها و این مفهوم ها است که درین کائنات

فکر کرده می توانیم. علم حقیقی لاجرم باید علم کلی باشد که روابط آن تنها به جزئیات نبوده بلکه بآن ذاتیات و عرضیاتی باشد که جزئی از آنها نمایندگی میکند. در نفس تصویری که هارزیک فردمی نمایم و آنرا تحلیل میکنیم می یابیم که مجموعه ایست از آن ذاتیات و بلکه آن عرضیات. و باز علاوه بر آن موضوع علم حقیقی باید چیزی باشد که حقیقتاً وجود داشته باشد و از آن سبب حقیقت کائنات باید در بین حقایق عمومی علم و یا عبارت دیگر در روابط عمومی آن جای گزین باشد. کنون می بینید که بر حسب این اسلوب فلسفه فلاطون تمام کائنات وجود علاقه گرفته و چنین مفهوم میشود که موضوع نهائی تفسکرات فلسفی او که (خیر باشد) زمینه نهائی علم وجود شده است و اینجا است که علم (علم خیر) با (علم وجود) یکجا جمع میشود ولی این کار چطور عملی میشود؟ شاید اگر باصل طریقه سقراط که با امور انسانی تطبیق داده بود رجوع کنیم این مشکل را به بهترین وجه حل کنیم. از آنجائی که همه فعالیت های عقلی برای بعضی غایات بعمل می آید فنون و صنایع انسانی هم طبعاً به اظهار غایه و یا استعمال آن ها معرفی میگردد؛ چنانچه در معرفی نمودن ارست ها و موفین مختلف غایه شان هم بالضرورة معلوم میشود که این اشخاص برای چه چیز و چه کاراند. در جمعیتی که بر اساس اصول سقراط منظم شده باشد هر انسان باید برای کاری باشد، روح زندگانی او باید عبارت ازین باشد که برای هر کاری که ساخته شده باید آنرا اجرا کند؛ که باز این اصول را میتوانیم که به تمام خطه حیات و سعت بدهیم مثلاً چشمی که غایه خود را که دیدن باشد انجام ندهد روح چشم دران نیست. پس ما میتوانیم که باین طریق عموماً از (همه اعضا و آلات) بوسیله اندازه اجراء غایات آنها حرف بزنیم و اگر هنوز ما این دائره را وسعت داده و تمام کائنات را بحیث یک عضویت و بحیث یک نظم و ترتیب و بحیث آلات و ذریعے فرض کنیم که بسوی غایه و یا غایه هائی متوجه اند آنوقت خواهیم فهمید که فلاطون این اشیا را از چه نقطه نظر دیده و چطور مفکوره های آنها را در تناسبی که آنها غایه های مخصوص خود را که برای آنها وجود آمده بودند تعقیب میکنند دانسته است. فلاطون بدین وسیله این گام وسیع تفکر را گذاشته و تصور نهائی علم

اخلاق را در تصور علم حقایق عالم کون توأم یافته است. حالا بپیمیم که فلاطون جانب تفجصات عملی خود بچه وضعیت شروع میکند و نظریه او درباره حکمت، فضیلت، لذت، چیست و ارتباط این ها به سعادت انسانی تا کدام درجه است؟

منشاء همه تفکرات فلاطون همانا نظریه «خیر» سقراط است که عقیده داشت که باید حیات حقیقی عقل در شخص انسان (که انسان حقیقتاً به تناسب عقل خود انسان است) عبارت از ارزوی خیر باشد ولی فلاطون که می خواست فلسفه را از چهارراهی بازار به رواق مدرسه بیاورد می خواست خیر را در فکر مجرد یک دنیای حقیقی (دنیای مثل) بیابد که این دنیای مادی بحیث سایه و نمونه آن دنیا شناخته شود، که حیات بسیار عالی و حقیقی انسان در سرزمین اول قرار گیرد نه در دنیای ثانی، زیرا فلاطون می خواست که به خیر بالای از جذب به و پروازی از شوق بدهد که بتواند باوج معرفت بال و پیری بکشد.

فلاطون این شوق مفرط را از آن میدانند که روح در جستجوی چیزی است که روزی مالک آن بوده و از آن یک یاد گار نهفته در او باقی مانده که بر حسب ظرفیت استعداد فطری او دارای قوت و کششی می باشد و ازین است که ما در آموختن حقایق مجرد کاری که می کنیم تنها این است که باز همان یاد گار های نهفته را بیاد میآوریم که در آئینه آنها روح و حقیقت، و روح و خیر زانو بزانو می نشستند و پیش از آن که مرغ روح در زندان طبیعت و چهار دیوار بدن محبوس شود و طبع حقیقی او با احساسات و جذبات حیوانی مخلوط گردد، همدیگر را روی بروی میدیدند.

پس ما در طی منازل علمی و عرفانی خود کاری که می کنیم این است که از آن نیستان انس و الفت خود یاد می کنیم و خاطره آن بهشت طمانینت را تازه می نماییم.

وای این فلسفه، فلسفه فنا و فلسفه عدم نیست که انسان تا ازین عالم نرود و یا از خود برون نشود بآن حقایق رسیده نتواند، زیرا آن کسی که میتواند خیر را در روح مجرد آن تصور کند البته خواهد توانست که آنرا در حیات انسان نیز بشناسد و این ناممکن است که کسی چیزی بداند و آنرا در حیات شخص خود و هم در امور اجتماعی خود بکار انداخته نتواند که با منظور ما مرد فیلسوف را با لضر و طور یکه مرد خوب نظری

شناخته ایم مرد خوب عملی نیز میدانیم، و همچنین او را مرد خوب سیاسی نیز می شناسیم، بشرطیکه شرایط و اوضاع برایش فضای اجرای عمل و سیاست را مهیا کنند. ذاتیات عملی (خیر) در افکار آخرین فلاطون به تصورات اساسی او که راجع به کائنات دارد ارتباط و همراهی بسزائی میکنند. بلی! فلاطون عقیده دارد که روح انسان در حال خوب و طبیعی خود باید نظم و ترتیب خود را بقیادت عقل حاصل کند. فلاطون درحالی که اصول سقراط را بوفاء تمام حفظ میکند و عقیده دارد که عالی ترین فضیلت از علم به خیر جدا نیست در عین حال در فکر این نیز میباشد که یک نوع فضیلت در چه دوم را نیز بشناسد که برای مرد می که فیلسوف نیستند بکار افتد. واضح است که اگر «خیر» چیزی باشد که زینۀ نهائی همه اشیاء باشد بجز یک عده ممتازی که بدقت تربیه شده اند دیگران آنرا احراز کرده نخواهند توانست؛ و باید همه فضایل بیک دسته محدود بشر برسند، و آیا برای آن دسته دلاور و عادل کشور چه خواهد رسید؟ ظاهر است که اشخاصی که وظایف خود را ایفا می کنند و برخلاف تسویلات خوف و خواهش، مقاومت می نمایند، باید که ما لك يك (رای) صحیح «اگرچه مالك (علم) نباشند» درباره «خیر و شر» حیات انسانی شمرده شوند. مگر باز این رای بایشان از کجا می آید؟ فلاطون بعضاً آنرا موهوب میداند و برای انکشاف آن عادت و تمرین را لازم می شمرد؛ و ازین سبب تعلیم و تربیه و نظم و نسق فضایل مدنی را (و حتی باید برای فیلسوف های آینده اعمال اخلاقی و ادباء که در ایشان تربیه بدیعی نیز باهور مذکور یکجا پیش برده شود) از مهمات درجه اول می شناسد، که به عقیده او تنها ترتیبات و تهیه ذهنی و شعوری کفایت نمیکند. ازین است که فلاطون غرس علم کامل را در روحی که نصاب استعداد را تکمیل نکرده است ممکن نمیداند. ولی این استعداد عبارت از چیست؟

فلاطون در اینجا يك گام وسیعی را در تحلیل روحیاتی برداشته؛ تاثير عقل را در ایجاد نظم و نسق بین اجزاء مختلفه روح باین طریق بیان میکند که: عناصر جذباتی و حسی را بیرو عقل میسازد، و این عناصر غیر عقلی را نیز بدو حصه تقسیم میکند شهودی

و آتشی (غضب) که بفکر فلاطون تفریق عملی این هاز نمیدیگر وهم از عقل توسط تجربه داخلی خود ماصورت گرفته میتوانند.

باین طور تقسیمی که فلاطون روح را نموده است اساس اقسام چهار گانه (خیر) را که توسط وجدان عمومی اخلاقی یونان شناخته شده و در دوره های اخیر بنام فضیلت های امامی معروف گردیده است میگذارد؛ چنانچه درین باره سابقاً نیز اشاره کردیم که ازین فضایل دو فضیلت که بسیار اساسی میباشد یکی حکمت Wisdom است و در بلندترین شکل خود فلسفه. و دوم آن عبارت است از ان طور فعالیت مطرد و منظم جمیع عناصر روح که فلاطون آنرا بحیث روح مقوم علاقات اجتماعی می شناسد، که مدلول این کلمه اساساً اجتماعی است و ما میتوانیم که تلقی فلاطون را ازین مدلول بر اساس تشبیهی که بین فرد و جامعه نموده است شرح دهیم. در هر حکومتی که باشد رفاه جامعه و فرد علی السویه متکی بر عمل متسق عناصر مختلفه است که هر کدام وظیفه مقرر خود را بدرستی اجرا کنند و بسیار موزون است اگر این عمل متسق را در استعمال اجتماعی آن بنام (عدل) Justice اصطلاح کنیم. پس این دو فضیلت اساسی حکمت و عدل لازم و ملزوم همدیگر اند. حکمت با ضرورت حافظ فعالیت منظم است و عدل عبارت است از نظمی که توسط حکمت شده است. شجاعت Courage و خرد داری « عفت » Temperance هم بهای این نظام عادلانه فعالیت های روح مرکب است. این است مظاهر و اشکالی که « خیر ذاتی » در حیات انسانی بآن جاوه می کنند. فقط حالا این سوال باقی مانده که آیا این خیرها که گفته شد برای رفاه انسان کافی است و یا باید که (لذت) را هم در آن داخل کنیم؟ درباره این نظریه فلاطون در چند جای اظهار تردید میکند. در (پروتاگوراس)

Protagoras واضحاً نشان می دهد که لذت « خیر » است و در فید و Phaedo

و گورگیاس Gorgias از اینکه لذت « خیر » باشد انکار قطعی می کنند. اگر چه این نظریه فلاطون انحراف شدیدی است که از نظریه سقراط نموده است، حال اینکه فلاطون خود را خیلی ها پایند آن میداند. اینک بگوئیم که لذت خیر مطلق و حقیقی نیست هم

دلیل این شده نمی‌تواند که آنرا در خیر مادی حیات انسان داخل نکنیم. چرا که روی هم رفته لذتی که بیهوده و سطحی هم باشد طبعاً بصورت لاینفکلی به درد احتیاج مربوط است. و برین اساس در جمهوریت Republic خود هیچ مضایقه نکرده که مسئله علویت بجوهری حیات با فضیلت را بمعیار لذت آن بسنجد؛ و ازین جهت می‌گوید: «مرد خوب تنها از لذت حقیقی بهره‌ور است. شخص بوالهوس عمر خود را در تردد بین احتیاج دردناک و بین حالت خنثائی که فقط درد ازان رفع شده است، و آنرا بخطای خیال لذت مثبت می‌کند صرف می‌نماید.»

در کتاب قوانین Laws خود درین باره بیشتر تا کید کرده و می‌گوید در وقتی که ما بامردم صحبت میکنیم باید بایشان نشان بدهیم که حیاتی را که ما ستایش میکنیم و آنرا بهترین و شریف‌ترین می‌خوانیم آن حیاتی است که بزیر کمترین مقدار لذت در آن موجود باشد نسبت بآل. اگرچه در کتاب خود فلیپوس Philebus زمینه را برای لذت رنگ و شکل و آواز، و آن هم بحظ روحانی و عقلانی، اجازه داده است؛ در عین حال فلاطون در تیمائوس Timaeus مبالغه افکار تمام کیفیات مثبت لذت را و حتی را حیات حسی غلیظ‌تری را ترك داده و می‌گوید: این‌ها بدون شك ذرایع ارجاع و اعاده اعضاء جسمی است به حالات اصلی آن‌ها، و معنی لذت هم همین است.

حقیقت این است که فلاطون درباره لذت تردد و اختلاف اقوالی ندارد. فلاطون برای لذت دو سطح متفاوت پست و بلند مقرر نمود. لذت معنوی را بشدت طرفداری و لذت مادی و حسی را بوفرت نکوهش میکند. حق هم این است. نظریه سقراط هم غیر ازین چیز دیگری نیست.

مخالفت فلاطون با سوفسطائی‌ها غالباً در باره لذت بود که سوفسطائی‌ها لذا نذر بنام لذت حسی و جسمی تائید میکردند و فلاطون از آن انکار داشت. سوفسطائی‌ها میگفتند که قانون اخلاق ساخته و بافته خود مردم است و بمانند قانون مدنی است که آنرا فطرت وضع نکرده و بلکه بالعکس فطرت مخالف قوانین اخلاق است؛ بلکه بقرار حکم فطرت، قبیح‌ترین کارها آن کاری است که زیان‌کارترین باشد و زیان‌کارترین

کدام آن است که ظلم را تحمل کنیم؛ و ما این مخالفت قانون فطرت و قانون اخلاق را ازین جا مشاهده میکنیم که قانون اخلاق در حقیقت سنت ضعفاء و سنت سواد اعظم است که نسبت بمصالح خود آنرا ساخته اند و خواسته اند که باین ذریعه اقویا را برسانند و ایشانرا از غلبه و تفوق مانع شوند؛ چه این ضعفاء تصور میکنند که حقیقت ظلم عبارت از اراده تفوق است بر دیگران، مگر فطرت دلیل واضحی دارد که عدل صحیح آن است که نیکوتر و تواناتر، برتری جوید، و ما این قانون طبیعی را در هر جای: در حیوان و انسان، در عائله و شهرستان، مشاهده میکنیم و میبینیم که علامت عدل این است که قوی بر ضعیف زبر دست باشد و ضعیف هم باید این زبردستی را اذعان کند. و از طرف دیگر همه طالب سعادت میباشیم و بطور ممکن است که انسان بتواند سعادت باشد در حالیکه 'و منقاد چیز دیگری باشد' خواه آن چیز قانون باشد یا انسان؛ عدل و فضیلت و سعادت بر حسب مقتضای طبیعت، آن است که انسان برای خود قوی ترین شهوات را بخواهد و ذکاء و شجاعت خود را تا آخرین درجه قوت خود، در راه استیصال آن شهوات بکار اندازد، و در عین حال به صلاح و پرهیز گاری هم توسل کند تا بتواند که مردم را ساکت کند و از لذت شهرت نیک نیز تمتعی بردارد، و این کمار از دست کسی نمی آید الا اینکه قوی باشد، و ازین سبب است که عامة الناس باین طور اشخاص مخاصمت می کنند، چرا که چون نمیتوانند باین ها مقابله کنند، می خواهند به واسطه این مقابله و مخاصمت، ضعف خود را با خجلتی که ازین ضعف حاصل کرده اند بپوشانند، و اینطور تبلیغ کنند که اسراف عیب است تا اینکه سبب طبیعی مردان قوی را تنزل دهند و خود را به عفت ازین سبب مربوط سازند تا خود را باین قصوری که نمیتوانند نفس خود را تمام اراضی سازند تسلی کنند و برای اینکه، چین و کمزوری خود را در مقابل کمارهای بزرگ بپوشانند، به عدل استمساک نمایند (۱) و اگر این راست باشد که سعادت درین

---

(۱) اگر واقعاً اینطور باشد که ما به کامیابی و تنعم اقویا از روی حسد مخالفت کنیم و توانین را ازین نقطه تأیید کنیم، شک نیست که سوفسطائی ها درین گفته خود حق بجانب اند. ولی اگر قوانین عدل را ازین نقطه تأیید می کنیم که حق وظیفه و مقضی بخیر و کمال است و اهم عدل فی ذاته چیز مرغوبی است و هم در وجود ما فطرتاً احساس تمیز و عدالت و نصف موجود است. البته تأیید قانون عدل درین صورت فضیلتی است که شاید سوفسطائی ها باین فضیلت راهی نداشته اند.



است که دل را از همه حاجات و آرزو ها و میول بپردازیم، باید که سنگ ها و مرد کمان را مسعود های حقیقی بشماریم .

این است دعوی سوفسطائی ها که فلاطون آنرا عیناً نقل میکند و زیلاً بجواب شان میگوید: اول از ایشان سوال میکنیم که آیا این موافق طبیعت نیست که کثرت از فرد قوی تر است؟ وقتی که کثرت قانون را فرض کرده، پس کثرت نیکو تر است چرا که قوی تر و توانا تر است و قوانین آن هم حسب طبیعت نیک است برای اینکه قوانینی است که قوی آنرا نهاده است . و اگر کثرت و جمعیت می بیند که عدل بر مساوات قایم است و ظالمیت از مظلومیت قبیح تر است، پس این رای کثرت مطابق طبیعت است، و بین طبیعت و قانون معارضه نیست .

دوم از ایشان سوال میکنیم: آیا کیست آن نیکو ترین و توانا ترین کسی که قابل ستایش شما است، و آیا این دو صفت (نیکوئی و توانائی) متلازم همدیگر نیستند؛ و آیا ممکن است يك انسان يك جاهم نیکو و هم ضعیف باشد؛ و یا یک جاهم بد و زشت و هم قوی باشد؟ هر طور که ما این مسئله را سرو رو کنیم چاره نیست بدون اینکه تسلیم نمائیم باینکه آنکس نیکو تر است که در عمل خود دانا تر است و دانا کسی است که راه میانه روی را پیش گرفته، و پیش از اینکه بر دیگران حکم کنند شهوات خود را ضبط کرده است، و رند حال او و حال ایشان هر دو بد خواهد شد. کنون بیائیم حال آن مردی را که سوفسطائی ها آنرا توانا ترین خوانده و برایش مثل اعلی را قایل شده و او را در قلّه اقتدار بطوری قرار داده اند که نه وجدان و نه هم مردم هیچکدام نمیتوانند او را از کدام و کار او مانع آیند، زیر غور بگیریم پس آیا این مرد طاغی و این یک تاز میدان خود کما می، مسعود است؟ نه و الله؛ زندگی او خیلی ها مخوف و بد بخت است. چه آن حصه نفس او که شهوت بر آن قایم است میانه روی و اعتدال را نمی شناسد و طبعاً به اسراف میل می کند و همیشه به جزء دیگر نفس او که شعور بآن قیام دارد، در نبرد است؛ و ازین رو در کشور وجود او وفاقی نیست، و چون شهوت اصلاً در ردی است که از حرمان مطلوب حاصل شده است، پس پرورش

شهوت در حقیقت ایجاد دردهای مسلسل است که قابل تسکین نیست؛ و زندگی شهوت پرستی، هرگز پیاپی و مکرری است. این زندگی مشا به خمی است که سوراخ شده و هرچه در آن میریزی پرمیشود، و یا مثل شخص گریزده ایست که هر چند خود را می خارد، خارش او بشدت زیاد شده می رود، و عمر او در عذاب سپری می شود. و یا بعبارت دیگر بمانند شهری است که اهالی آن در هرج و مرج اند. اینطور مخلوق ممکن نیست که خلق آفرآ دوست داشته باشند و خالق از آن راضی گردد، بلکه همراهی و گذاره با آن دشوار است و هم ممکن نیست لذت دوستی را بچشد. او جداً بدبخت است. و مملکتی که بدست این طاعی باشد بدبخت ترین دولتهاست. پس مگوی که سعادت در شهوت قوی و لذت مطلقه است و اگر می گوئی اینرا بگو که انسان تنها در نظام راستین مسعود است، نه در اسراف. اگر ما حساب لذت خواهان را بگیریم، بشر طیکه حساب را پوره ضبط و حفظ کنیم، خواهیم یافت که حیات با فضیلت لذیذ ترین انواع حیات است که در آنجا انفعال خفیف و الم ضعیف است، اما لذت در آنجا غالب تر و دائم تر است، بطوریکه در زندگی رذیلانه الم غالب تر و دائم تر است، کسانیکه قایل به لذت اند هدف قول خود را نمیدانند و نمی فهمند که چه اراده دارند، ایشان سعادت را به وفق طبیعت میجویند و طبیعت ایشان را به بدترین صورت رسوا می کنند و هم قانونی را که ایشان بآن تمسخر می نمودند تأیید می کنند. چرا که قانون از طبیعت اخذ شده و هم در اثر تطابق به طبیعت قابل فهم گشته است. و هم عین همین طبیعت است: آنهایی را که سیرت انسانی را می شناسند مجبور می کنند تا از لذت به فائده باز آیند و ثانی را به اول ترجیح دهند و ببینند که بعضی از لذات ذاتاً نیک یعنی مفید است و بعضی بد یعنی مضر است و بعضی از آلام نیک و مفید است مانند دواء و علاج و بعضی از این آلام بد و مضر است، و هم ببینند که لذت ها و الم های نیک چیزهایی است که باید طلب شود و باید از لذات و آلام بد پرهیز بعمل آید و هم بدانند که مفید، جالب خیر، و مضر، موجب شر است.

وفا نده که اثر خیر در آن باشد، اشیاء را طبع حقایق آن ها تکمیل میکند و ضرری که اثر شر در آن باشد اشیاء را ناقص و یا برباد می نماید، چرا که قیمت هر چیز بر نظام و تناسب است، کذا اگر نظام مختل میشود آن چیز قیمت و فضیلت خود را می بازد. کسا نیز ا که ما اختیار و یا اشرار می نامیم لذت و الم را علی السویه حس میکنند، پس اختیار بذریعۀ لذت اختیار نشده اند بلکه بذریعۀ خیر اختیار گشته اند و همچنین اشرار توسط الم شریر نگشته بلکه بواسطه شر، شریر شده اند، بطوریکه کیفیتی که در جسم بواسطه نظام و تناسب بعمل آمده موجب صحت و قوت است، بهمان طور اگر تناسب و نظامی در نفس پیدا میشود، باید آنرا عدل و فضیلت بنامیم.

فضایل نزد فلاطین سه است که قوای سه گانۀ نفس را اداره میکند، یکی حکمت است که فضیلت عقل است که آنرا توسط حق تکمیل میکند. دیگرش عفت است که فضیلت قوۀ شهوانیه و ملطف هوا و هوس است که نفس را ساکن ساخته عقل را آزاد میگذارد. و در بین این دو قوۀ «شجاعت» که فضیلت قوۀ غضبی است و ساطت می کند و این قوۀ است که عقل را برخلاف شهوت مساعدت کرده بمقابل شوق لذت و خوف الم مقاومت مینماید. حکمت، اولین رتبه فضیلت و بلکه مبدا آن است. اگر حکمت نمیبود قوۀ شهوانی به پیمائۀ طبیعی خود عرض اندام می کرد و قوۀ غضبیه هم آنرا پیروی مینمود و هم اگر عفت و شجاعت دو شرط حکمت نمی بودند و راه را برایش آماده نمی کردند و بخد مت آن مشرف نمی شدند، نمیتوانستند از عرصۀ منفعت گامی به حریم فضیلت بگذارند، چرا که: «هیچ گریزی از یک لذت بآرزوی لذت دیگر، آنقدر بزرگ نیست به اندازه عفتی که مصدر آن خواهش است؛ و هیچ داخل شدن در یک خطر بامید اجتناب خطر دیگر نیز آنقدر مهم نیست مانند شجاعتی که مصدر آن خوف است. فضیلت آن حساب منفعتی نیست که لذاتی را به لذاتی و آلامی را به آلامی، و خطر هائی را بخطر هائی استبدال کنیم بطوریکه پولی را به پولی صرافی می کنیم. نقد رائجی که تنها میتوان آنرا بهر چیزی تبدیل کرد همانا «حکمت» است که به آن هر چیز خریده میتوانیم و توسط آن بهمه فضایل رسیده میتوانیم. فضیلتی که در آن حکمت نباشد و مقصد آن

مبادله و توفیق بین شهوات باشد آن فضیلت؛ فضیلت مرده گان است « (۱).

پس درین حال فضیلت از جنس عقل و نفس است. و نمی‌شاید که بدون نسبت باین دو چیز آنرا ندکر دهیم، حیات فاضله قیمت خود را از لذت و منفعت حاصل نمی‌کنند و هر کسی که از عقل و نفس منکر باشد، محال است که به معنی فضیلت برسد.

و قتی که این فضایل سه گانه برای نفس حاصل شود قوه شهوت تابع قوه غضب و قوه غضب تابع عقل شد در آنوقت نظام و تناسبی در نفس پیدا می‌شود که فلاطون این تناسب را «عدالت» می‌گوید چرا که نزد او عدالت به معنی این است که حق هر چیز را برایش بدهیم. پس فلاطون عدالت را فضیلت خاصی ندانسته آنرا حال نیکو و ستوده میداند که از مجموع حکمت، شجاعت و عفت حاصل می‌شود. عدالت اجتماعی هم تحقیق همین نظام است ولی در علاقات افراد، زیر امردی که در ذات خود صالح باشد بالضرور در معاملات خود نیز صالح است و بالعکس. و بلکه عدالت احسان را نیز در پی دارد. مقصداً از احسان نیکی بدوستان و بدی به دشمنان نیست چرا که بدی اولاً بدی نفس است. آن کسی که شر را بر بشر مقابله میکند عدالت را از دست میدهد و بشرارت شیر می‌افزاید و از همین دو جهت است که این عدالت و همی نتیجه معکوس میدهد. می‌شنیدم سقراط را که با سوفسطائین معارضه میکرد و آراء ایشان را منقلب می‌ساخت و میگفت: «من نمی‌خواهم که ظلم را ارتکاب و یا تحمل کنم و اگر مجبور شوم که یکی را اختیار کنم البته در آن وقت ثانی را اختیار خواهم کرد» و باز میگفت: «من ازین منکرم که تنگ بزرگ این باشد که مرا سیلی بزنند و یا بند بندم را جدا کنند و یا هستی مرا بربایند؛ بلکه مدعی آنم که تنگ متوجه ستمگر است و ظلم برای فاعل خود قبیح تر و زیان کار تر است نسبت به مفعول خود» (۲).

عدالت همیشه سعادت را در پی دارد؛ بگذار که حال جسم و شیون این حیات بهر حالیکه می‌باشد باشد! زیرا که عدالت خیر نفس است و نفس از تمام امور دنیوی بلندتر و پایدارتر است. میشود که به عادل مصائب فرود آید و به دروغ متهم شود و به تازیانه زده شود؛ در شکنجه و بند آید؛ چشم‌های آن به آتش داغ گردد و بدار آویخته شود؛ ولی او با وجود

همه این معائب باز هم سعید است، اما فرمانده ظالم که بمردم ظلم میکند و سیاست مداری که بر دشمن های خود تجاوز می نماید، هر دوی اینها بد بخت و سزاوارند که برایشان بگرئیم، چرا که ظلم بزرگ ترین شرهاست. بحث ما و سوفسطائی ها در این نیست که ظالم همیشه پیروز منداست یا نه بلکه درین است که نیک بخت است یا بد بخت. باز فلاطون ادامه میدهد و باین می آید که ظالم اگر کفاره نکند شقی ترین و بد بخت ترین مخلوقات است. معنی کفاره این است، که قصاص عادل را برداشت کند، هر چیز که عادل است جمیل هم هست پس تحمل قصاص نیز جمیل است. و قصاص خیری است که نظام بذریعه آن استوار میشود و هم نفس به آن وسیله از شر خود نجات مییابد. و بصورتی که علاج طبیب است. اگر چه ناگوار هم باشد مفید است. آری! سعادت بزرگ در آن است که جسم مریض نشود و بعد از آن که مریض شد، باز سعادت آن در آن است که معالجه شود، همچنین مسعود ترین مردمان کسی است که از شر بری باشد و پس از آن باز بدرجه دوم آن کسی است که از شر خود شفا یافته باشد. اما کسی که بشر حفظه و دوام میکند، او بد بخت ترین مردم است که نمیداند که مصاحبت جسم مریض چندان مصیبتی نیست نسبت به مصاحبت نفس مریض. و بطوری که مریض بعارف طبیب رجوع می نماید، و پاره کردن و داغ کردن را قبول میکند همین طور باید خطا کار نزد قاضی رفته به خطای خود اعتراف کند و آنرا نپوشد و بدل نگاه نکند و طلب مجازات نماید. اگر تازیانه جزای آن باشد جسم خود را پیش کند و اگر جریمه شود آنرا تادیب کند، اگر فرار باشد از ملک بیرون شود و اگر جزعه مرگ علاج او باشد آنرا بگوارائی بموشد. « این است حقایقی که دلائل آن از فولاد و الماس است » هر کسی که اینها را بادلایل های آن و مقاصد آن در می یابد حتماً به خیر رسیدنی است چرا که انسان با ضرورت طالب خیر است و می حال است که با دانستن خیر (باعلم صحیح) شر را ارتکاب نکند. زیرا آنکه خیر را میداند و شر را نمیکند، گویا علم او ناقص است و در حقیقت « گمانی » از اصول و نتایج کسب کرده که نتوانسته است او را بمقابل تسویلات لذت و منفعت تقویه کند.

پس فضیلت علمی است و فاضل محصلی است که علم بالخیر را تحصیل کرده و میداند که در هر حال چه کنند، چرا که نظر آن همیشه به خیر مطلق دوخته شده است. این فاضل رهنمائی است که استقراد بفکر او واجب است، رذیلت جهل است بخیر حقیقی و فریفته شدن است به خیر ملمع و مزخرف. (۱)

چیزی که سابق ذکر شد جدل استقرائی بود که فلاطون آنرا در مقابل سوفسطائی ها برای اثبات مفهوم خیر اقامه نموده ولی کنون می خواهد که متوازی به آن جدل جدل استقرائی دیگری را برای اثبات آن زیبایی که باخیر همدوش و همعنان است طرح کند. این هر دو جدل در یک طریق سیر میکنند و هم هر دو در لایقناهی باهم ملاقی میگردد. زیرا «خیر و زیبا و حق» عناصر برینمی میباشند که همیشه در آن سوی طبیعت باهم ملاقی میگرددند، اینجاست که همه اعتراضات از بین میرود و اینجا است که نفس به سرور و حمور نهائی خود میرسد. کنون بشنویم که فلاطون چه میگوید؟

ماهی بینیم که حیات دانشمندانه مطلب حقیقی نفس است. و جهل تنها سببی است که انسان را از آن حیات باز میدارد. وقتی که مادر نفس فکر میکنیم در آن قوت بزرگی می یابیم که همیشه آنرا جانب محبت سوق میدهد. محبت کششی است که از هجران صادر شده است. زیرا هیچکس چیزی که به آن واصل است کوششی نمی کند. محبت طبعش دائم و شوق متواثری است جانب خیر با جانب آن چیزی که میتواند حرمان و هجران را چیزی بدل کند که خفا لیگانه نفس را پر کند.

پس محبت چیزی است که منشاء آن خیر و انجام آن هم خیر است! گرچه خودش وجود ناقص و دریعه متوسط و متعرج کی است که از حرمان جانب وجود لایزالی حرکت میکند. میلی است به وصول دائمی و لایزال خیر، کوششی است که موجود فانی در راه جاویدانی میکند، چرا که میل جاویدانی با میل خیر متحد است و در بین این دو میل اثنیضیتی نیست، زیرا که انسان خیر را بمدت معینی طلب نمی کند و طلب او نهایتی ندارد.

محبت اولاً جانب جمال اجسام و اشکال متوجه میشود؛ و بسیاری ها باینجا توقف کرده خیال میکنند که اینجا انجام است . اما نفس حکیم در می یابد که این جمال غیر اصلی و غیر جاویدانی است و لذا شوق او را تسکین داده نمیتواند ، پس ازان میگذرد و میداند که این جمال درین جسم ، مانند آن جمال دیگر است دران جسم دیگر ؛ و همه این جمال های جسمی ، اشکال و اشباح دوری است از جمالی که بذات خود یکی است و هم بذات خود قائم است ؛ و در وحدت خود همه جمال هارا دربر دارد . (او مثال جمال محسوس است ) درین حال است که نفس از تعلقی که بیکی ازان ها داشت خود را خلاص نموده تعجب و تحیر خود را وقف آن « مثال » می کند . و بعد ازان می یابد که محبت او باجسام بواسطه صفات آنها است و این صفات آنها از نفوس آنها که مصدر حیات آنها است نشئت نموده ؛ و باین صورت از معلول بی بعثت برده و خود را به « نفس » مثال میرساند . چرا که میداند آن نفس که مصدر جمال است باید لا محاله جمیل باشد . سپس میداند که همه نفوس در یک جمال که جمال معنوی باشد ، مشرک اند . و ازان سبب از جمال نفوس به جمال فنون و باز به جمال علوم نظری ؛ و رفته رفته از یک علم بعلم دیگر صعود میکند ، تا به جمال تمام میرسد ؛ و اینجا خود را با تامل و تحیر آن ماده میکند که بمشاهده جمال مطلق و لایزال ، که نه مخلوق است و نه ناقص و نه متغیر است برسد . این جمال ذاتی است که بذات خود محب است و هر کسی که آنرا مشاهده کند بآن آویخته و فانی و باز باقی می شود ؛ چیزی که بحیات حکیمانه قیمتی میدهد همانا مشاهده جمال سرمدی است که پاک است و دران شائبه نیست . بسیط است که محل اشکال و اوان فانی نمیشد . این است مرا حل محبت که حکیم آنرا در جستجوی گم شده خود و تسکین عطش دائمی خود می پیماید و این است واسطه که نفس را بکمال می رساند و ذکر زمان پیشین را در او تهییج میکند و یاد عهد مثالی و حیات آسمانی اولین را و یاد فردوس گم شده را که بتمام جوارح و ازهر روزنه وجود (مانندنی) بفراقش نوحه می نماید ، بر او تجدید میکند ؛ پس محب حقیقی و کامل (فلاطونی) آن حکیمی است که جمال فانی و زائل را که در نفس ، جنون تولید میکند پدید گرفته

دنبال جمال لایزال برود . (۱).

شما دیدید که درین دوجدل متوازی چطور «خیر» که موضوع اعمال است و «حق» که موضوع علوم است با «زیبائی» که موضوع محبت و فن است . دوش بدوش در فکرت لایتناهی ملاقی می گردند . و چطور همه اینها در یک مردی که می خواهد توسط تخلیق باخلاق الله بخداوند تقرب جوید ، جمع میشود . بلی ! این شخص «سقراط» فلاطون است . دران سالونی که بمرگ ملاقی میشود ، تنها این نیست که بگوئیم که او از مرگ نمی ترسد و یا اینکه بشجاعت آنرا انتظار میکشد ، نه . بلکه بتمام شوق آغوش را برایش باز کرده است . او میداند که مابندگان خدائیم . وهم میداند که خود کشی مخالفت است باراده اوتعالی . مگر او مرگ بامجدی را که از دست دیگری میرسد مرحبا میگوید ، چرا که حکیم به عالم الهی شوقی دارد ؛ و ثقل جسمی را که مانع او و عالم الهی شده است حس میکند ، پس مرگ او نجات یافتن روح او ، و آغاز زندگی جدیدی است در جوار خدا . حکیم حقانی ساعت بساعت میکوشد که درین دنیا به حیات روحی که مطلوب او است زندگی کند ، و زندگی آخر وی خود را به مشق و تمرین عفت منزله بخود نزدیک تر بسازد . و این است معنی اعراض از لذت مادی ، و مجرد شدن از جسم ، و مشق و تمرین مرگ . او جسم رامی کاهد و آنرا از ماده حقی الوسع تصفیه می کند ، چرا که میداند که سعادت او در تشبه و تخلیق است باخلاق الله (۲) .

۶ مثل فلاطونی : چون همیشه در افکار فلاطون وهم در مناقشات افکار مشائی

و فلاطونی وهم مخصوصاً در اخلاق نیکو ما کوسی ، که مادرین نوشته جات خود در صد شرح و توضیح آن می باشیم ، به مثل فلاطونی اشارات و حوالانی شده است ، ازین رو بی مناسبت نیست اگر شمه ازان بیان کنیم و ازین است که می کوشیم حقی الوسع به اسلوب و حتی کلمات و جملات خودش این وظیفه را ایفا نمائیم :

محسوسات که ذاتاً متغیر و مختلف است در حقیقت نماینده اشکال کلی و ثابتی است

که عبارت از اجناس و انواع است ، زیرا ز ما نیکه نفس انسانی درین ماهیات ثابت

(۱) فلاطون : خوان

(۲) فلاطون : فیدو .



نظر میکند، اولین چیزی که بنظر آن میرسد این است که برای اینکه این ماهیات در تجربه، نظم و نسق موثری داشته باشند، باید دارای يك مبادی ثابت و لایتمغیری باشند، چرا که محسوسات در حال کون و فساد و ترکیب و تحلیل اند؛ و هر چیزی که این طور حادث و متغیر است باید برای خود علت و سببی داشته باشد (که این علل و اسباب هم نباید الی‌مالا نهاییه برود) و دومین چیزی که بنظر نفس انسانی می‌خورد این است که بین این محسوسات و بین ماهیت‌های آنها فرق زیادی موجود است، زیرا این ماهیات نیز در عقل از هر حیث کامل است؛ و محسوسات نسبتاً ناقص است. که در تحقق ماهیت خودها متفاوت است و کمال آنها بدرجه کمال ماهیت‌ها نمی‌رسد. سومین چیزی که به نفس انسانی خطور می‌کند این است که این ماهیات باینطور ری که ذکر شد معقولات صرف و محضی است. پس ازین چیزها معلوم شد که هر چه کامل و ثابت است باید مقام اولیت را داشته باشد؛ و آنچه ناقص است باید تقلید و سایه آن ماهیت‌ها باشد، و هم معلوم شد که ممکن نیست معقول کامل و ثابت بتواند توسط اجسام جزوی متحرک و بذریعۀ حواس، در نفس حاصل شود. و وقتیکه این کار ممکن نباشد، طبیعی است که اشیاء مجرد از ماده، بطریقۀ اولی نمی‌توانند که به این صورت در نفس حاصل شوند. پس دیگر شقی نم‌اند، الا اینکه ماهیات (۱) عموماً که در عقل حاصل می‌شود، بوسیله موجودات مجرد و ضروری است، که بآن ماهیت‌ها مماثلتی دارند، ازین جا است که نفس انسانی عقیده می‌کند که عالم معقولاتی موجود است که آن عالم «مثال» و نمونه این عالم محسوس؛ و در حقیقت اصل آن است، که همه ماهیات (۲)

(۱) ماهیات: یعنی کلیات (کلیات خمس) مقصد فلاطون و نظریۀ او همیشه این است که حواس نمی‌تواند معقولات را حس کند. و اینکه ما انواع و اجناسی را که معقولات اند حس می‌کنیم در روشنی عالم مثال است که به آن عالم روزی آشنا بودیم؛ و اگر آشنائی و تذکر آن عالم بما روشنائی نیندازد، ممکن نیست که ماهیت‌ها و کلیات را بفهمیم. پس بعقیده فلاطون ما که کلیات را درک می‌کنیم در روشنائی مثلی است که به آن‌ها سبق آشنائی داریم. که گویا برهان فلاطون‌امی و تعلیمی است.

(۲) گویا فلاطون عقیده دارد که مثل نه تنها مثل موجودات حسی است بلکه مثل کلیات (ماهیات) نیز می‌باشد. یعنی این ماهیات نیز ظل آن مثل است و بواسطه آن‌ها است که مفهوم می‌گردد.

دران عالم بالذات وجدا از ماده و بریء از کون و فساد متحقق است . مثلاً انسان بالذات ، عدل بالذات ، بزرگی و کوچکی ، جمال ، خیر ، درخت و اسب بالذات ، و غیره . پس این چیز ها هستند که مبادی و مثال های موجودات حسی و در عین حال مثال های علم و معرفت مانیز شده اند . و ازین است : هر جسم که در نوع خود مشخص و معین میشود باین طریق است که جزئی از ماده در یکی ازین مثال ها مشارکت می کنند و مماثلتی بآن پیدا می نمایند ؛ و چیز یرا هم از کمال آن در می یابند و بعد به نام آن مثال یاد می شود . پس مثال است آن چیزی که اصل و ذاتی است و جسم عبارت است از شکل و نمونه و یاد گاری است از آن مثال . پس « مثال » عبارت است از نمونه حقیقی و برین جسم و هم مثل اعلا ی آن که همه کمالات و استعدادات نوع بدرجۀ آخرین دران نهفته است ، و آن استعدادات درین اجسام کماهی موجود نیست بطوری که اگر ما بخواهیم بدقت حرف زنیم ، نباید این آتش های محسوسه را آتش بگوئیم و فقط باید همین قدر بگوئیم : این آتش ها به آتش های بالذات مشابهتی دارند و هم این آب محسوس مشابه است به آب بالذات و علی هذا القیاس .

ولی آیا این مثال ها چطور مثال معرفت مانیز میباشند ؟ این است که اگر نفس انسانی قبلاً این مثال ها را ( و این علم اسماء را ) نزد خود موجود نمی داشت چطور میتوانست اشیاء را بداند و بنامد و بران حکم کند . مثل معیار های دائمی ما است ، که علم بالذات ما پیش از همه چیز بواسطه حصول صورت آنها در عقل کسب وجود کرده است ، پس گویا این مثل موضوع حقیقی علم ما و هم سبب این است که بر چیز نسبی حکم مطلق میکنیم و ناقص را کامل میخوانیم و چیز متغیر را موجود میدانیم . (۱)

چطور ما این مثل را دانستیم ، درحالی که « چنانچه که می بینیم » در بین ما و در بین عالم معقول اتصال نزدیکی هم نیست ؟ بلی ! - يك نوعی از تامل بما میگوید که ما میتوانیم آنرا در نفس خود کشف کنیم . و قتی که کدام مسئله بما پیش می شود ، در اول ما را به حیرت می اندازد و ما حس میکنیم که آنرا نمیدانیم ولی رفته رفته بما گمان صادقی پیدا

میشود و آن هم بالاخره به فحش و کاش و استبدال، به علم مبدل میگردد، تا وقتی که ما آن مسئله را از نفس خود می یابیم. ما میتوانیم این تجربه را دران جوانی اجرا کنیم که هندسه فخوانده و از مسائل هندسی جواب های معقول و متینی میدهد و از نفس خود مبادی این علم را استخراج میکند. پس و قتی که بتوانیم از نفس خود معارفی را که که تعلیم نداشته ایم حاصل کنیم باید باین امر عقیده داشته باشیم که این معارف را نفس درزندگی سابق و قبل ازین حیات موجوده خود کسب کرده است. (۱) نفس قبل از آنکه به بدن پیوندد در جوار خداوند زیست می نمود و در آنجا در ماورای مکان موجوداتی را مشاهده میکرد که از رنگ و شکل مجرد بودند. اما نفس مرتکب گناهی شد که موجب سقوط و نزول او شد که (از فردوس و دنیای مجرد) به (جهان مادی) بدن فرود آید. و کنون وقتی که ماندهای آن مثل را توسط حواس خود درک میکند، یادش از آن مثل می آید. (۲) پس علم عبارت است از یاد و چهل عبارت است از فراموشی. بطوری که احساس حاضر در ذهن ما چیزی را جلوه میدهد که همرنگ و یاضد آنرا در ماضی دیده بودیم و یا طوریکه دوست خود را حین دیدن تصویر آن بیاد می آوریم؛ همچنان خیر بالذات را بواسطه این خیرهای جزئی محسوس بخاطر می آوریم و یا مثلی که متساوی بالذات و - بمال بالذات را توسط اشیاء متساوی و جمیل بیاد می آوریم. پس تجربه ما دیگر چیزی نیست الا اینکه زمینه ایست برای اینکه باز همان معنی کلی را بذهن خود اعاده می کنیم، و استقراء هم وسیله ایست برای سلسله جنبانی یاد آن «مثل». آن چیزی که موجود بالذات است چیزی است که در نفس موجود و به عقل مجرد مفهوم است (۳).

قصه ما و این عالم معقول بمانند آن است که دسته از مردمان را از آوان کودکی در غاری انداخته و ایشان را به زنجیرهای سنگین بسته و روی ایشان را بطرف درون غار نموده اند که یارای جنبش و رفتار و حتی دور دادن روی را ندارند و هیچ طرف دیگری را دیده نمی توانند. طبیعی است که این مردم در روی دیوار آن غار نور آتش

(۱) مینون (صفحه ۸۰ - ۸۶)

(۲) فیدروس (صفحه ۲۴۶) و صفحات ما بعد. فیدو ص ۷۲ و صفحات ما بعد.

(۳) فیدو (صفحه ۷۰ و ۷۷)

وسایه مردم و اشیائی را که در پشت سر ایشان رفت و آمد دارند می بینند؛ و چون هیچگاه آتش حقیقی و مردم و اشیاء حقیقی را ندیده اند همین سایه ها و اثر هارا عین اشیاء تصور می نمایند. ولی اگر یکی از ایشان راها کنیم و روی او را ناگاه جانب آن آتش بگیرد و دانیم طبیعی است که بحیرت می افتد و بر مقام تاریک اول خود حسرت می خورد؛ ولی هنوز بعقیده خود دوام می کند که این اشباح ذریعه علم حقیقی او است. اما رفته رفته خوب دقیق می شود و ازان حیرت بهوش می آید و این اشیاء را در تاریکی شب سیاه و یا عکس آنها را در روی آب می بیند تا اینکه چشم او برای دیدن روشنی روز عادت می کند. و بعد ازان می تواند که ذات آن چیزها را ببیند و باز می تواند به خورشید سر چشمه همه نورها نظر نماید. که گویا غار عبارت است از عالم محسوس؛ و ادراک اشباح عبارت است از معرفت حسی. خلاص شدن از جمود به مقابل این اشباح عبارت است از رسیدن به برهان و دلیل. چیزهایی که در شب و یا در آب دیده می شوند عبارت است از انواع واجناس و اشکال این عالم؛ و اشیاء حقیقی عبارت است از مثل؛ آتش عبارت است از نور خورشید و خورشید عبارت است از مثال خیر؛ که بزرگترین مثالها و سرچشمه وجود و کمال است. پس حکیم حقانی کسی است که بین اشیاء و بین مثل فرقی میگذارد و از محسوس متغیر به مثال دائم آن پی میبرد و حکمت را بر گمان می گزیند و بالاخره به خیر بالذات و جمال بالذات می گراید. (۱)

پس و قتی که از اول تا آخر دیده می شود افکار فلاطون همه خدائی و همه روحی است؛ و چیزی نیست که ادیان سماوی و یا طریقه های حقه ما از ان انکار کنند. فلاطون اولین مفکری بود که میخواست بین بنده و خداوند روابطی باشد و میخواست بشر را از بنده گی و برده گی هوا و هوس و دام حرص و آز و بند ما دیات نجات دهد؛ و پیوند و ییمان روحی او را بعالم قدس تازه و تأیید کند.

طبیعی است که انسان جاذبه های زیادی بشهوات و خودخواهی و غرور و جاه دارد و ریشه های جسم او در وحل مادیات عمیق زیاذی گرفته است. پس فلسفه حقیقی

(۱) جمهوریت ابتداء مقاله هفتم - ترجمه و انتخاب از (تاریخ فلسفه یونانی) مولفه یوسف کرم مصری.

این است که باید انسان را حتی المقدور بدنای روح و عالم معنویات تشویق کنیم؛ و هر چند که تشویق کنیم هم کم است. زیرا که تمام میل طبیعی او با نظر طرف مادیات است. و تشویقات و تعلیمات زیادی به کار دارد تا بتواند بوسط قویم گراید.

پس معتقدات فلاطون حق بود و این خود نشان حقانیت آن است که اسامبله عموماً فطرت بشر آن را تصویب نمود و باز اعیان افکار یعنی دین‌های حقه آنرا تأیید کرد تا به مهر شرع خدا که خاتم دین هاست مزین گشت.

مبادی حقیقی و اصلی اخلاق حق است و اصل فطرت است که هیچگاه تغییری در آن راه نمی‌یابد خواه این مبادی قبلاً گفته شده باشد و یا بعداً خواه از حبشه گفته شده باشد و خواه از یونان. علم خدا بمانند نور خدا سرمدی است و بزمان و مکان پابندی ندارد؛ نه متعلق به قیل است و نه هم به بعد. نه شرقی است و نه هم غربی. انسان در هر زمان باید معتقد باشد که بنده خدا است و باید او را پرستش کند؛ و بادار طبیعت است که باید آنرا رام سازد؛ و به امثال خود رو ابطلی داشته باشد؛ و از حریت خود بدرجه وافی هم استفاده کند و هم خود را از آن مسئول بداند.

### (۷) ارسطو: درین شکی نیست که ارسطو عیناً همان تمثال افکاری

نیست که ما از سقراط و فلاطون روایت کردیم. بلکه در ظاهر امر چنین معلوم میشود که دنیای ارسطو تماماً از دنیای فلاطون جداگانه است؛ و حتی بعضی جایها چنان بنظر میرسد که ارسطو به نقض بعضی نظریات استاد خود اقدام کرده باشد. مخصوصاً در مسائل اخلاق و ما بعد الطبیعه، ولی طوریکه انتیو کوس Antiochus یکی از رؤسای اکادمی دعوی کرده که ارسطو و فلاطون هر دو استاد های هم‌نوا ی اخلاق اند، حقیقت این است که مشاهده نزدیک و غورمزید چنان می‌نماید که این دو نفر در امهات مسائل و مبادی اخلاق از هم دیگر تخالفی ندارند؛ و با اینکه ارسطو در تصور عمومی موضوع اخلاق و یا در تفصیلات نظام فضیلت با فلاطون مخالفت نموده است، باز هم در وضع و نقشه نظریه خیر انسانی با استاد خود در انتهای موافقت است. و وقتی که ما اختلافات بین رواقیون Stoics و بین ابیقوری ها

Epieu einss رامی بینیم اختلاف ذات البینی این دو فیلسوف تماماً رفع میشود. حتی وقتیکه ما در سبایل مختلف فیه ایشان داخل میشویم می بینیم که اختلاف ایشان آنقدر که در اول نظر دیده میشود نیست. آری! اختلاف ارسطو با استادش در آن نقطه هائی است که نقطه های تخیلی فلاطون گفته میشود نه فکری او. نتایج مثبت و مهم تفکرات فلاطونی وقتی روشنی حقیقی خود را پیدا میکنند، که تحلیلات ارسطو آنرا تا نمد میکنند.

خیر اساسی و جوهری کائنات در نظر ارسطو، فعالیت خالص عقل مجرد کلی است که نزد او هم علت است و هم معلول. و هم بذات خود قدیم و لا یتغیر است. و هم بنظریه ارسطو علت آخرین و اولین سلسله عملیات کون و فساد دنیای مادی است. هر دو (ارسطو و فلاطون) عقیده دارند که همین طور يك فعالیت در نفس ناطقه نیز هست که فیلسوف، موجودیت خود را در آن سراغ دارد. اگر چه فیلسوف هم بحیث يك انسان باید با امور معموله حیات انسانی علاقه مند باشد. و باید خیر اعلای او درین حیات توسط حصول مکارم اخلاق میسر گردد. و هر دو نیز باین امر قایل اند هیچکس عمداً برخلاف آنچه نزدش خیر ثابت شده باشد عمل کرده نمیتواند، و اینکه فضیلت کامل آن است که بطور لاینفکی به حکمت کامل و بصیرت اخلاقی مربوط باشد؛ هر دو باین عقیده اند که بروی کار آوردن بصیرت اخلاقی تنها وظیفه شعور نیست، بلکه نسبتاً بر تربیه دقیق عادات خوب بیشتر ارتباط دارد؛ اگر چه این نظریه ایست که نزد ارسطو زمینه بیشتری را مالک است. باین شبهه نیست که ارسطو قدم وسیعی گذاشته و میگوید که عمل فضیلت برای خود فضیلت، انتخاب میشود، و فقط کمال فضیلت مطلوب است نه چیز دیگری. و این نظریه را ارسطو از الهامات استاد خود میداند. و همچنین قیاس ارسطو از لذت نسبت به رفاه حیات انسانی، هم چندان اختلاف مهمی درین باره از نظریه فلاطون ندارد. (البته بخلاف آنچه بعد از فلاطون توسط سپیوسیپس Spousippus در اکادمی بر خلاف لذت افراطانی شده است. ارسطو به آن مخالف است. لذت در نظر ارسطو جزو جوهری سعادت نیست بلکه عرض لازم آن است.

درین شبهه نیست که ارسطو با فلاطون در طبیعت لذت اختلاف دارد و لذت را بر خلاف فلاطون (ذریعه) و یا (ارجاع و اعاده) نمیداند؛ مگر اینطور مسائل جزوی نمیتواند که در راه موافقه عمومی این دو نفر که در مسایل کلی اخلاق دارند مداخله کند. حتی نظریه اینکه «لذت های بد حقیقتاً لذت نیست» آنقدر نظریه خاص فلاطونی است که وقتی آنرا در نظریات ارسطو می بینیم باعث تعجب میشود.

اگرچه ارسطو (فوق العقلیت) Transcendentalism مخصوص فلاطون را پدرود گفته است ولی آن تعلیمات فلاطونی را که از منشاء سقراط گرفته شده و عبارت از استقراء Induction و تفحص مسائل از آراء عمومی است بدست گرفته است. و حتی علاوه بردنیای علم و فلسفه؛ اگر ما وضع ادبی او را بدقت ملاحظه کنیم نمی بینیم که محاوره های Dialogue سقراطی را در یک شکل جدیدی بصورت مونولوگ Monologue آورده و حتی اسلوب ادبی او را نیز تعقیب کرده است. ارسطو بدو ما را توسط استقراء به تصور اساسی غایه نهائی و یا خیر انسان رهبری می کند و میگوید: همه مردم در عمل خود بعضی نتایج را در نظر دارند که آن نتایج مقصود بالذات اند و یا ذریعه اند برای غایه دیگری؛ مگر ظاهر است که هر چیز نباید بحیث ذریعه باشد و باید بالاخره يك غرض نهائی در نظر باشد. حقیقتاً انسان ها عموماً اینچنین يك غایه را می شناسند و آنرا سعادت می نامند. و لاکن نظریات در طبع این سعادت مختلف است و آیا چطور ممکن است که ما نظریه صحیح را بدست آوریم؟ ما مشاهده میکنیم که انسانها نسبت بوظایف دسته بندی میشوند؛ همه اصناف مردم و حتی همه اعضاء انسان هر کدام وظیفه مشخصی دارد و هر کدام نظر باین وظیفه که صیغه اجتماعی دارد، بحیث موظف و یا عضو شناخته میشود. و ما میتوانیم بمردیکه وظیفه را خوب انجام داده بگوئیم که: خوب کرده و یا خوب بوده؛ چرا که بحیث يك انسان وظیفه خود را بمقتضای عقل پیش برده. پس خوب بودن (مسعود بودن) نزد ارسطو عبارت است از خوب کردن. که نزد عامه مردم هم این از جمله مکارم اخلاق است.

ارسطو حقایق اخلاقی را از مقابله و مقارنه دقیق با آراء اخلاقی موجوده حاصل می‌کند. بدین‌لیکه باید حقایق طبیعی بطریق استقرار از مشاهده حالات طبیعی جزئیات حاصل گردد.

و چون آراء و نظریات درباره اخلاق خیلی‌ها متناقض است، ممکن نیست که در همه مسائل به یقین کامل برسیم. و لاکن تفکرات، ما را می‌تواند بجائی برساند که بعضی از این نظریات متعارض را رها کرده و بعضی دیگر را که مطابق باشد گرفته و بصورت عمومی يك عصاره جامع و مانعی از حقایق اخلاقی بدست بیاوریم. پیروی نظریه عمومی اگر چه از طرف ارسطو ایشاری است که به عمق و طول و عرض فلسفه خود نموده است، باز هم مفاد اخلاقی دارد که ما را به تحلیلات مفکوره‌های یونان درباره حیات «خوب» و «مرغه» آشنا می‌سازد. ارسطو فضائل خود را بر اساس روشن فلسفی بنا نهاده و از فهرست آن معلوم می‌شود که کوشش جدی و مستقصیانه برای مطالعه حیات انسانی نکرده، و يك معیاری را از مکارم اخلاق که آنها را در جماعات و دسته‌ها تقسیم کنند وضع نکرده؛ و فقط شروع کار را از چهار فضایل امامی Four Cardinal Virtues فلاطون نموده است. ارسطو تصور حکمت و عدل را بصورت جداگانه و مستو عبانه نموده، اما تحلیلات او از طریق فلاطون خیلی‌ها متفاوت است، و این‌که حکمت را به عملی و نظری تقسیم نموده خلیج مخالفت بین او و فلاطون بیشتر شده است. درباره عدل ارسطو نسبت به فلاطون؛ آن لفظ یونانی را به معنی وسیع تری استعمال کرده که (امثال قانون) باشد؛ و ارسطو می‌گوید: این تعبیر عموماً به پهلوی اجتماعی فضیلت بیشتر مطابقت دارد؛ و اگر بمعنی تنگ تری استعمال شود مدلول آن این‌طور می‌شود: «فضیلتی که غایه آن به يك نوع مساوات منی انجامد» خواه این مساوات (۱) در تقسیم ثروت، شرف و غیره باشد؛ و خواه (۲) در مبادلات تجارتنی، و خواه (۳) در جمیره اعمال خطا. بعد از آن در انتظام دیگر فضایل مثلاً درباره (شجاعت) و (عفت) بحث می‌کند که او هم (به پیروی فلاطون) این دو مکارم را از عناصر غیر عقلی روح میداند. سپس يك جفت فضایل را که با ثروت و شرف ارتباطی دارند ذکر می‌کند (۱) کرم و سخاوت Magnificence-Liberality (۲) سرفرازی و بلند همتی Laudable Ambition-High Mindedness



بعد از آن میگوید (نرمی) Gentleness فضیلتی است که غضب را اداره میکند و در آخر فهرست فضایل، بذکر فضائلی می پردازد که مربوط معاملات اجتماعی است. امثال دوستی، راستی؛ نکته سنجی.

و بحیث مجموع هیچ کتابی در علم اخلاق آنقدر استادانه نیست که (کتاب علم الاخلاق نیکو ما کوسی) ارسطو است. این کتاب آنقدر دارای افکار نزدیک و حیاتی است که برخواننده خود یک اثر قوی و میخوشدنی تولید میکند.

ولی کتاب مذکور در عرصه پنجم قرن بعد از مرگ ارسطو اثر بسیار کمتری را از مشائیت علم اخلاق در حلقه های علمی و اخلاقی تولید نموده بود، نسبت به آن نفوذی که بصورت مستقیم و یا غیر مستقیم در تشکیل افکار اروپای جدید نموده است. یکی از عوامل آن، و شاید هم عامل مهم آن قلت نفوذ مشائین Peripeteti ازین جهت باشد که ایشان حیات بسیار بلند عملی و تأملی داشتند که به اخلاق ارسطوئی شکل مخصوصی داده بود و در آن عصری که بنای اخلاقیات بیشتر به اساس فلسفی محض وضع شده بود، اینطور یک نظام اخلاق مخلوط عملی و تأملی قدری بیگانه و ناقابل نفوذ شناخته می شد. عامل دیگر این بود که ماهیت تحلیلی اخلاق ارسطو، مشکلاتی را که طریقه سقراط در کوشش اینکه آر زو های قلبی انسان را با اصول استدلال عقلی سازگار بپازد در پیش داشت، واپس بمیان آورده بود، مجادله در بین این دو عنصر عقل آنقدر عمیق بود که مصالحه بین آن ها مشکل می نمود. زیرا وجدان اخلاقی محیط آنروزه طالب آن بود که باید عقیده یکطرفه و یک جانبه افراطی بمیان آید، و اینطور نظریات مزدوجه، امثال نظریه ارسطو آنقدر ها مقبول نبود، و ازین بود که عقیده یکطرفه رواقی ها که اخلاق را از دنیای حیات مجزی میگرداند بیشتر قابل قبول میشد. رواقیون با یک تخیل مطلق و مدعن، خیر عملی را مظهر اعلا ی حکمت مثالی دانسته و تصورات عمومی وظیفه را بیک فارموله که مستوعب تمام حیات انسان است شکل یک نظام مرتبط داده و علاقه آنرا به رفتار و نظم عالم کون نمایش میدادند.

این بود شمه از حالات ارسطو که درین موقع خواستم که او را در نزدیکی سقراط و فلاطون ملاحظه کنیم .

البته تفصیل حالات و فلسفه ارسطو ، در تمهید کتاب « علم اخلاق نیکو ما کوسی » ذکر شده است که مطالعین محترم اکثر مسائل را آنجا خواهند یافت .

(۸) کلمبیون : انتستنس و باقی کلمبیون روح سقراطی را بدیگر صورت

فهمیده اند و این ها میگویند : حاجت نیست که برای کشف خیر و فضیلت کوشش نماییم . و میگویند : حکمت سقراط این نبود که دقیقانه خیر و فضیلت را تحقیق کند ، بلکه درین بود که به سوای عقل راستین ، و ادراک روشن ، از لذت و همچنین از همه مطالب و آرزوهای معموله انسان که قیمت جوهری ندارد ، صرف نظر نماید . انتستنس بوضوح میگوید : « لذت شراست » او عقیده نموده که بذریعه مجموعه بصیرت و ضبط نفس میتوان یک استقلال مطلق روحی را حاصل نمود که سعادت ، با احصال این دو چیز ، بدیگر چیزی احتیاج ندارد . را جمع به فقر ، زحمات شاقه ، خمول و امثال این شقاوت ها و مصیبت ها که انسان ازین ها می ترسد ، نامبرده میگوید : این ها بطور مثبت بحیث ذرایع پیشرفت فضیلت و آزادی روحی مفید اند . در مکتب سینک ( کلمبی ) برای تصور حکمت معیار مثبتی وجود ندارد ، سوای نفی آرزوها و نفرت های غیر عقلانی . کلمبیون بر خلاف لذت و بر خلاف عادت و همچنان بر خلاف ( غیر عقلی ) متهم و رانه قیام نمودند ؛ و باین اقدام خود عقل آزاد را بدون کدام غرض و هدف معین گذاشته و آزادی آنرا غرض آن گفتند . فلاطون درباره شان میگوید : « سخیف است ، اگر گفته شود که معرفت خیر است . و باز اگر سوال شود که معرفت کدام چیز ؟ در جواب بگویند که معرفت خیر » ولی تا جائیکه دیده میشود ( کلمبی ها ) کدام کوشش جدی نکردند که ازین سخافت براینند . انتستنس علوم را که مجموعه احکام و معانی است ، برای سیرت انسان مفید نمی دانست و هرچه میگفت در باره فضیلت بود ، و آنرا یگانه عنصر مفید حیات میدانست . بر لذت و پیروی آن حمله میکرد و می گفت : « ایندکه بمرض دیوانه گوی گرفتار گردم آنرا ترجیح میدهم بر ایندکه به لذت مستشعر شوم » و طبیعی است که در تعلیم فضیلت خود از اصول استدلال که منکر آن بود

کار نمی گرفت ، بلکه توسط ضرب الامثال و نکات حکیمانه و شرح حال رجال بزرگ تعلیم داده و فضیلت را در يك شکل زنده نمایش میداد و آنرا به تقلید و محاکات تصویر می کرد ، نه به قیاس و برهان . از عناوین مکتب آن که به ما رسیده معلوم میشود که همه آنها درباره امثال و حکم و شرح حال عبقری ها و شرح رمزی آثار هومر که ازان مواعظ و حکم را استخراج نموده ، بوده است . او میگفت فضیلت در افعال است و افعال قابل تعلیم نیست و لاکن قابل کسب است و آن هم به تمرین . کلمبیون در حقیقت بدون از يك کورس سیرت و حیات ، کدام مکتب فلسفی دیگری نداشتند .

هیوجانس ( ۴۱۳ - ۳۲۷ ق م ) رئیس دوم و مثال بهترین این مکتب است . آنرا بعضی ها شخصی ملحد و پیرده در معرفی نموده اند اما این تهمت است که کلمبیون متاخرین که بطرف لذت میل کرده اند به آن حکیم متقی نموده اند . نا مبرده مانند شیخ خود ؛ مرد فاضل و جلیلی است ، او هم مانند استاد خود ، به علوم عقیده نداشت و فلسفه او مانند فنون آلی بود و میخواست که مردم باید نفس خود را بر فضیلت آنطور راضی بسازند و آنرا آنقدر ا کمال کنند که صنعتگر در باره صنعت و شغل خود می کند . ریاضت نزد او موجب فلاح بود از بنده گی به هوا رهوس . او ریاضت را عبارت از مجموعه ریاضت بدنی و نفسی میدانست و هر دو را متلازم همدیگر می شناخت . او از عرف روی گردان بود و به طبیعت انسانی که بعقیده او به حکیم ملهم است واثق بود ، و بقوانین آن پیرو بوده از قوانین وضعی و اصطلاحات مجتنب می بود . فرد را از جماعت مستقل میدانست بلکه فرد را ماهیت منفصله می شناخت ، و فضیلت را در تنهایی ممکن میدانست و ازین رو جداً برخلاف فلاطون و ارسطو که شهرستان و جمعیت را شرط فضیلت دانسته بودند ایستاده بود . کلمبیون عموماً با انسانیت بیشتر علاقه داشتند تا به وطنیت ؛ این ها دولت های بزرگ را دوست داشتند و به کوچک ها میلی نمی کردند و این چیزی است که سرمشق رواقیون نیز شده است . ( چرا که بعقیده شان دولت هر چند بزرگ می شود عصیت ها و حمیت ها کمتر می گردد ) و این شیوه سیاسی ایشان مطابق است بعقیده

طبیعی ایشان که هویت هارا از هم منفصل میدانستند و میگفتند که بین هویت ها آنطور  
علاقاتی که مدار چیز مهمی باشد موجود نیست و ازین رو هویت انسان نیز در نزد شان متضمن  
کدام علاقه وطنی و سیاسی نبوده و بدیگر هویت ها ارتباطی نداشته ، این هویت ها نزد  
شان مطابق بوده و هیچ نسبتی را برداشت نمیکرد و حقیقتی بود که حکیم نباید عرف و اصطلاح  
را بران راه بدهد . گویا مذهب کلمیون يك عقیده وحدتی بود که اجزاء آن با هم اتصال  
شدیدی داشت .

و چون مکتب کلمی هارفته رفته به مکتب رواقی منجر شد کنون باید در باره مکتب  
رواقی هم تذکری داد و مخصوصاً که رواقی ها رول بزرگی در اخلاق بازی کرده اند .  
(۹) رواقیون: این مکتب را تقریباً آسیائی ها تاسیس نمودند . ایشان خدا را

روح کائنات و واجب الوجود میدانستند و اخلاق را بر وظیفه و واجب متمکی می شمردند ، برخلاف  
ایبقوری هائی که به بخت و اتفاق و حریت تام قایل بودند و خدا را خارج کائنات پنداشته  
و اخلاق را بر لذت مبتنی می دانستند ، این مکتب از مکتب ایبقوری به علم و منطق بیشتر  
المام دارد و ازین رو حجت آن هم قوی تر است . ایشان فلسفه را « دوستی و تعاطی حکمت »  
میدانند و حکمت را « علم امور خدائی و انسانی » می شمارند . حکمت نزد ایشان سه شعبه  
دارد : علم طبیعی ، علم منطق و علم اخلاق . میگویند علم طبیعی بمادر س وحدت وجود میدهد .  
علم اخلاق نیز بما وحدت سجدیه رامی آموزد . و منطق حلقه وصلی است در بین هر دو .  
و بعبارت دیگر منطق عبارت است از صورت طبیعت در عقل و اخلاق خشوع عقل است در مقابل  
فطرت ، و یا بعبارت واضح تری : حکمت مانند باغی است که زمین آن علم طبیعی و دیوار  
احاطه آن منطق و میوه آن اخلاق است .

رواقیون میگویند : طبیعت در جماد و نبات بدون کدام تصور و یا شعور بطرف غایات  
خود متوجه می شود و در حیوان توسط غریزه و تصور و شعور خود غایه خود را میجوید .  
اما در انسان طریقه دیگری است . عقل است و کامل ترین طرق ، که بلند ترین غایات  
را جویان است . پس وظیفه انسان این است که در خود عقل طبیعی را استکشاف کند

و با فعال خود ازان ترجمانی نماید؛ یعنی بر وفق طبیعت و عقل زنده گی کند .

فطرت برای صاحب بقارا میل اساسی قرار داده که بذریعۀ آن میتوانیم بین آنچه به فطرت موافق است و بین آنچه به آن مخالف است ، تمیز کنیم . و از روی پیروی باین میل اولی است که منافع خود را می جوئیم و ازان چیزی که طبعاً بما مضراست پهلوتهی می کنیم . خطا است اگر بهمرآه ابقوری هامتق شویم و بگوئیم که میل اولی انسان مصروف به لذت است . زیرا لذت عرضی است در شخص ، که او را جانب چیزی که موافق طبیعت و مناسب بقاء اوست سوق میدهد . ولی فطرت بجای این میل عرضی و عام ، بما میل های ذاتی و خاصی هم داده که تمام آن هانیک و موضوعات آن موافق طبیعت است . انسان دانشمند به عقل خود درمی یابد که او جزوی است از فطرت کلی ؛ و اینکه محبت او به بقاء ارتباط و تبعیت کلی دارد مستند بآن اراده و محبتی است که فطرت کلی ذاتاً به بقاء خود داشته و دارد . پس مرد دانشمند حکمت و خیر را درین می بیند که اراده خود را به اراده فطرت کلی مطابق بسازد ؛ و موضوعات خارجی را منافع شمردۀ و اخداد آن ها را مضرت ها محسوب کند ؛ اما نمی شاید که آنها را بطور کلی و مطلق خیر و یا شر بگوید ، زیرا که این موضوعات عبارت از ان اشیاء جزوی است که موضوع آرزوی طبایع جزئی واقع شده است ، اراده صالح بما ندارد اراده کلی ، چیز مطلقی است و تنها توسط عقل درک میشود ؛ و این دو صفت میتوانند خیر را از غیر آن تمیز بدهند . خیر در موضوعات جزوی ؛ در کیفیت خود متفاوت است نه در کمیت خود ؛ یعنی اگر بعضی ازین ها را به پهلوی دیگری بگذاریم و یا در مقدار شان تزئیدی بکنیم به نهایت آخرین خود نمی رسد . خیر بذات خود قابل ستایش است و موضوعات ، بدون آن یعنی بحسب ذات خود ستایش نمی شود . گاهی برای حکیم ظروفی پیدا می شود که از خیر منصرف شود ، و درین کار خود قابل نکوهش نگردد . خیر فضیلت است . فضیلت موضوع خارجی دیگری ندارد ، که بآن توجه کند بلکه بخود منتهی شده و خود غایه خود است و از اراده مطابق با طبیعت قوام گرفته است . قیمت فضیلت بغایه که

بوجود می آورد قیاس نمی شود، زیرا که خودش غایب مقصود است. فضیلت از آغاز خود کامل و بهمه اجزاء خود تمام است و این اجزاء هم در حقیقت پهلوهایی آن است که بحسب احوال مختلف میشود. شجاعت حکمتی است در آن چیزی که تحمل آن واجب باشد. عفت حکمتی است در اختیار و ترجیح اشیاء، عدل حکمتی است در تقسیم حقوق. پس حکیم کسی است که میداند: هرچه در طبیعت است از طرف عقل کمالی است. و هم بارادۀ الهی است و نیز باندازۀ «قدر» است. او خواهشهای خود را عبارت از وظائفی میداند که در ایفای این ارادۀ کمالی خدمت می کند. و ازین رو کارهای قضا و قدر را طوعاً قبول می کند. اینجاسوالی بوجود می آید: اگر از یکطرف اعتقاد خود را به قضا و قدر را سخ بسازیم و از طرف دیگر خیر را در اراده محصور نمائیم آیا انسان درین حال تماماً بی اراده و خامل و خامد نمی شود؟ چه درین حال همه چیز نزدش مساوی شده و او نمیتواند کاری را بدینگری ترجیح دهد. جواب این است که نه خیر! قضا و قدر از ما غائب است. و خیرهای خارجی (اگر چه ذاتاً نه خیر گفته می شود و نه شر) در حقیقت مواد اراده است که اگر آنها نباشند اراده بدون آنها قوه محضی است که بمیدان فعل آمده نمیتواند؛ و آنگاه خیری بوجود نمی آید؛ و اراده است که دران خیرات خارجی با اختیار خود عمل می کند. انسان کامل و انشمنده موضوعاتی را که مطابق به طبیعت می بیند قابل اختیار میداند و موضوعات ضد طبیعت را بدو رود میگوید. اگر بدردی دچار می شود و یا مصیبتی باو میرسد، برخورد گوارا می سازد و میداند که برایش مقدر بوده است. پس بهر وقت خیر نزدش حاضر و وافر است. مگر آن زمانی که بلیه؛ بسیار شدید و نا قابل تحمل باشد. که درین وقت ممکن است انتحار کند و خود را از حیاتی که هیچ چیز آن مطابق به طبیعت نیست خلاص نماید. و جائی که این طور شد باید نباشد بحیات اعتصام می کند. و نمی ترسد. و امید هم نمی کند، و نیز غمگین و نا دم هم نمیشود یعنی ذاتاً بر هر چیز بلندی و عالیجنایی می جوید و آزادی خود را حفظ نموده از فضیلت خود بهره اندوز می شود.

و پائین تر از مقام اول مقام انسانی است که درجه دوم انسان کامل است و این انسان ناقص، وظیفه خود را با حدود آن می شناسد و لیکن نمیتواند به عقل و اراده خود به فطرت کلی ارتقا جوید. او وظائف خود را تابع اراده خود ندیده و اجبات مفروضه خود می شمارد و ازین رو آنها را یسکی بعد دیگری بصورت متفرق اجرا میکند نه با اینصورت که فکر طبیعت کلی آنرا جمع نموده باشد. و ازین رو افعال او همانند موضوعات خارجی نه خیر شمرده می شود و نه هم شر. و چیزی که مائع این خیر و شر شمردن آنها شده است این است که از عقلی که مطابق عقل کلی است صادر نشده و بین آن دو عقل مطالبقتی ملحوظ نگشته است. نقصان سه درجات دارد. درجه پائین ترین این است که انسان از نقائص بزرگ مبری است اما نه از جمیع آنها. درجه بالاتر آن این است که انسان از جمیع هوس ها مبری است اما خوف سقوط در آنها میرود. درجه سوم یعنی بالاتر از آن درجه این است که انسان از خطر سقوط ایمن است و لاکن با این هم احتیاجی نمی بیند که حکیم شود. چرا که شعوری بآن طرف ندارد و با این هم تارقتی که باین شعور نرسد ناقص گفته میشود و او در هر درجه که باشد، او مثل غریقی است که خفه شدنی است. خواه در اعماق دریا باشد و خواه اندکی زیر سطح آن، و یا مثل تیر اندازی است که تیرش از هدف دور شده، خواه نزدیک آن رسیده و یا بسیار دور مانده، چرا که حکمت چیزی است مستقیم که درجات را نمی شناسد، حکمت استقامت اراده است، که این استقامت مرتبه سوم ندارد، مانند خطی که یا مستقیم است و یا منحنی و نمیتوان بین دو حال - حال وسطی را شناخت.

بعد از آن انسان شیر و گمراه می آید که فکر طبیعت کلی از نزدش غائب شده و میل های او از استقامت اولی خود بیرون رفته، و نفس خود را مرکز وجود قرار داده و بواسطه اشکال خیرهای جزوی و منافع کوچک، باخیر کلی معارضه کرده، وسعادت خود را درین جزویات منحصر ساخته؛ و خود را عرضه درد و پیریشانی نموده است. افعال این شخص تماماً با حکمت متناقض است و تماماً عصیان است. به عقل و طبیعت و تمام این افعال يك برابرند، که بین آن ها فرق سبک و سنگین نیست، الا که بعضی از آن اعمال بد مضمون

اعمال بد دیگری نیز باشد ، مثل کشتن پدر که هم آ دم کشی است و هم غداری و هم ناسپاسی که عقوبات هم باین سبب متفاوت شده است . آرزوها بواسطه اینکه از تسکین آنها لذت نشئت می نماید لذت را غایه خود قرار داده ، و از حال خود منحرف و منقلب شده است ؛ و حیات هم بآن ها مساعدت های خذلانی کرده است ؛ و بر همین اساس است که مردم باطفال خود عاداتی را تلقین می کنند ، که از سردی و گر سنگی و درد پرهیز کنند ؛ و ایشانرا باین قانع می سازند که هر دردی شر است ؛ و بایشان در تمام مدت تربیت آنطور ترغیباتی را جانب لذت و مال و عزت از زبان خاندان و دایه ها و معلمین و شعراء و اهل فن تلقین می نمایند که آرزوها و میول شانرا به انفعالات و هواها و هوس ها یعنی میول صر فیه که مخالف عقل و کشنده روح است و بین انسان و فضیلت مانع و عایقی ایجاد می کنند تشویق میکنند انفعالات و آرزوها که احساسات مزه دار و درد آگین نفس شده اند در حقیقت چیزهای خارجی نیست و هم از طرف دیگر لذت و الم را اشیاء خارجی در نفوس ما انتقال نمیدهد ، بلکه نفس است که این احساسات را قبول می کند ، پس انفعال رضاء و یا نفور در مقابل هر چیز که باشد چیز خارجی نیست ، بلکه از نفس ما صادر میشود ، و گویا این يك حکمی است که ما میکنیم ؛ مثلاً حکم می کنیم که « مرگ دوست مصیبت است » اما این حکم ، نفس ما را به غم و ماتم تحریک نمیکند . بلکه این حکم آنی است که محرك حقیقی است : « لازم و واجب است که باین مصیبت محزون شویم » که اگر ما بخواهیم از غم و ماتم دوری بجوئیم باید ازین حکم ثانی خود را خلاص کنیم نه از حکم اول . و همینطور است باقی انفعالات ، پس انفعالات ازین پهلوی و از پهلوی مبالغه و از پهلوی اینکه موجب اضطراب نفس ماست ، مخالف طبیعت و مخالف عقل است و تمام این ها بد است و باید از بیخ و بن برکنده شود . و حتی ازین هم نامعقول تر است که آنرا بحکم نسبت دهیم ، بلکه زیادت و نقصان آن تا یک درجه از حکم مستقل است . چرا که دیده میشود : غم و اندوه حین نزدیکی به زمان حکم ، شدید تر است . و هر چند که زمان از حکم دور میشود ضعیف شده میردد . پس زمان است نه حکم ، که موجب آن است .



و گاهی می‌شود که انفعال زیاده و رسوخ پیدا کرده مرضی میشود که علاج ندارد. و این یکی از کوچک‌ترین عیوب آن است. گویا رواقیون برای سقراط عودت کرده عقیده دارند که: «فضیلت علم و رذیلت جهل است» و هم عقیده دارند که انفعال از قوه غیر عاقله صادر شده و باینکه انفعال آن قوه عقلی است که بواسطه سستی نفس و همراهی بامیل مسرف و حکم کاذب، غیر عاقل شده است اما این سوال آمدنی است: درحالی که تمام عالم طبیعی از عقل کلی صادر شده باشد، پس چطور ما این حکم را کرده میتوانیم که: انفعال از غیر عقل صادر شده است؟

وقتی که خیر در اراده محصور شود و اشیا عفی حد ذاته نه خیر شمرده شوند و نه شر، پس معلوم می‌شود که اخلاق و اجتماعات و باقی قوانین مختلفه که بین مردم شایع است عرفی محض است و عیناً آن چیزی است که سوفسطائی‌ها میگفتند. بلی! برخلاف نظریه ابی‌قور، اجتماع در حد ذات خود چیزی است که مطابق طبیعت است و از عائله سرزده که جماعت طبیعی است، اما نباید که مردم به شهرها و شعبه‌ها و قوم‌ها بطوری تفریق شوند که برای هر کدام ایشان عصیت و قانون جدا گانه باشد چرا که همه شان برادرند و بین‌شان خواه و برده نیست، همه انسان‌ها هم وطن‌اند، چرا که در ماهیت خود متفق و در طبیعت واحدی که مادر و قانون شان است یکجایست می‌کنند و وطن حکیم، تمام دنیا است. پس چقدر فرق است بین ما و فلاطون و ارسطو؟ و باید حکیم بجمیع وظائف وطنی خود قیام کنند، برخلاف آنچه ابی‌قور می‌گفت. حکیم باید خاندان تشکیل کند و به سیاست توجه کند، مگر به قانون و نظم موجوده بغی نکند، و بفکر کدام مملکت «مثالی» نیفتد، بلکه نظم سیاسی را بطور مساوی بشناسد و کوشش کند که در آن دخل نیکی داشته باشد.

روایت مدرسه فضیلت و اخلاق و شجاعت بود، اگرچه اعضاء آن از عجب و حب نمایش، خالی نبودند گاهی کارشان در راه اظهار شجاعت بانتهجار هم می‌کشید.

با اینکه میادی فلسفی شان بر خلاف این عمل شنیع قیام داشت، چرا که آنرا مخالف حب بقاء دانسته و هم آنرا بغاوت بر طبیعت که این میل اساسی (حب بقاء) را بما داده است می شناختند. بعد از آن که این مدرسه در قرن دوم و اول قبل میلاد بدوره ثانی خود قدم نهاده بود اکثر اعضاء آن درین دوره که ایشان نیز آسیائی ها بودند، باز عماء اول به پاره مسائل اختلاف نظر پیدا نمودند، و از طرف دیگر باز در وقتیکه بدوره دومی خود قدم گذاشته و بنام (رواقی جدید) معروف شد، طبیعی است که به تحولاتی دچار شد. و اکثر کتبی که بهمارسیده است ازین مدرسه جدید است، زیرا ازرواقی اول چیزی که قابل وصف باشد باقی نمانده و این دوره از زمان تاسیس این مکتب بقدر چهار قرن، متاخر است. این مدرسه هنوز هم پیر و ان خود را از دست نداده بود، حتی در رسائل اخوان الصفا درباره طبیعت و هم در قدر و حریت و هم در اخلاق و نجوم، آراء رواقی بخوبی دیده میشود. سیمینوزاهم يك مرد رواقی بود، اما در جامعه دیکارتی؛ و همچنین اخلاق کانت تماماً رواقی است. حتی اساس و وظیفه او و مخصوصاً درین اواخر که فکر وحدت الوجودی تمام ثقافت شرق را در آغوش گرفته بود، رواقیت به قد و قامت رساتری کسب وجود نموده بود. زیرا رواقیت در افکار فلسفی خود وحدت الوجودی است که در آن زمان کسب وجود نموده بود و وحدت الوجودی رواقیتی است که درین زمان کسب شیوع نموده است. رواقیت از نقطه نظر عمل نیز در شرق خیلی ها نفوذ داشت مخصوصاً در طبقه زهاد که درین مردم بیشتر اثر های قوی و بارزی نموده است. حقیقت این است که رواقیون در بین مکاتب فکری اخلاق، یگانه مکتبی است که عملی است و بعمل اهمیت زیاد میدهد. و ایشان در فلسفه و علم و حکمت آن چیزی را در نظر دارند که در عمل صورت می گیرد؛ و ایشان حکمت را ازین دایره بیرون نمیدانند. ایشان (هوا و هوس) را حالت مریضانه نفس ناطقه دانسته اند، که شخص عاقل بعقیده ایشان، ازین ذلت های مریضانه آزاد است. شخص عاقل بعقیده شان ممکن است بمثل دیگر مردم عرضه درد جسمانی شود، و لاکن این درد نباید غم و پریشانی درو ایجاد کند؛ و حتی باید که تلخی ها و مصیبت های بزرگ، عقیده روشن آنرا (که این چیز ها به نفس ناطقه اهمیتی

ندارد) متزائل نکنند. رواقیون دوره های اخیر، بخوبی واقف اند که این طور شخصی در میان مردم وجود ندارد. و ازین رو به اشاره های خفیفی چنین اظهار میکنند که شاید یلددونفر در زمانه های پیش بحیث عبقری ها و مثل های اعلای این کار، بمیان آمده باشند. اما باقی فلاسفه در راه سلوک بطرف این غایه پویان بوده اند، این اعتراف شان بهیچ وجه دعوی شدید ایشانرا به متابعت مطلق این حکمت کم نمیسازد. طوریکه بشدت عقیده میگویند که این حکمت بهای ممتاز و یگانه دارد. که هیچ عمل شان بدون این عقیده مقرون فضیلت شده نمیتواند. هرچه که از علم نباشد گناه پنداشته میشود؛ و فرق صواب و خطا هم مطلق و بدون فاصله و درجه بحساب میرود. همه انواع گناه بیک اندازه بوده صغیره و کبیره دران مراعات نمیگردد. و حتی مخالفت يك ماده قانون مخالفت عمومی قانون کلی پنداشته میشود، و بهمین شکل همه حکمت ها سایه آن حکمتی است که در عمل اظهار نمود می کنند.

ارسطو کوشش داشت تا ازین مسئله که سقراط فضیلت را با معرفت یکی شناخته بود انکار کند، مگر این کوشش او مشکلات تناقض را بیشتر میکرد. چرا که خودش نیز معترف شده بود که هیچکس بعمد نمیتواند بضد آن چیزی که باو خیر معلوم شده باشد اقدام کند. پس انحراف ارسطو از سقراط آنقدر هان بود که ازین اصل انکار گفتمه شود در حالی که برای رواقیون که آنها بمبدأ سقراط مستمسک شده اند این مشکلات هنوز زیاده تر پیش میشود. نظریه فضیلت، رواقیون را مجبور ساخت که ازین دو شق یکی را بگیرند: اول: اگر فضیلت دانش است آیا معنی آن این است که ردیلت غیر اختیاری است؟ و اگر اینطور نیست و فضیلت دانش نیست پس باید که جهل اختیاری باشد این تناوب مانع الجمع که نزد ایشان در اخلاق دیده میشد نسبتاً خطر کمتری داشت و ازین سبب بود که رواقیون آنرا قبول نمودند و لاکن با این هم ایشان پیریشانی های خود را خاتمه ندادند. چه ایشان اگر چه از بسکطرف بجداتهای وسعت اختیار را تا انسان در اعمال او قائل شدند از طرف دیگر نظریات شان در کائنات طبیعی نیز بحد اکبر عقیده قضاء و قدر بود، پس مردی که در اختیار گردون است چطور میتواند از گناهی که

پیشتر در سرنوشت آن بوده است مسئول شود، که روا قیون بحل این مشکل اینطور می‌پردازند که خطای انسان در حقیقت، روح و جوهر گناه و رذیلت است؛ و چون خطا اختیاری است، ممکن است که انسان با استعمال دلیل عقلی از ان جلو گیری کند، و قوه داخلی و استقامت روح و حاکمیت عقل خود را موثرانه بکار اندازد، پس مسئولیت اخلاقی باقی است، بشرطیکه رذیلت از شخص سرزده باشد نه از علل خار جی .

کنون در حالیکه ما از مفهوم عملی و مثبت این حکمت یقین حاصل کرده و انستیم چطور خواهیم توانست خود را از این ورطه دور نجات دهیم؟ (۱) که حکمت تمام خیر و بی حکمتی تمام شر است. و (۲) که حکمت معرفت خیر و شر است. کلمبیون برای حل این مسئله هیچ کوششی نکردند و فقط فضیلت را بهمان معنی شناختند که يك شخص معمولی آنرا می‌شناسد، او شان بر حسب حس استقلاللی که داشتند فقط متوجه آن بودند که اگر کدام سنت و یا بدعتی بایشان میرسد آنرا رد کنند. رواقیون درین باره نه تنها يك نظام مفصلی را برای وظیفه و باصطلاح خود شان (چیزهای باهم و برابر) درهمه شیون حیات ساختند. بلکه علاوه بر ان مخصوصاً کوشیدند که همه آنرا زیر يك فارموله عمومی بیاورند. او شان این فارموله را از فجوای مثبت تصورات طبیعت استخراج نمودند، در حالی که کلمبیون تصورات طبیعت را بیک شکل منفی و برخلاف عقیده خود که ایشانرا این تصورات آزاد ساخته بود میدانستند. حتی درین استعمال منفی تصورات طبیعت این نیز مضمّن بود که هر گونه میلان فعالی که بانسان پیدا می‌شود «طبیعی» است. یعنی که از عقائد و عادات اجتماعی مستقل و از آلوده گی های آن پاک است، و ازین سبب در اعمال بیرونی انسان موثر خواهد بود. ولیکن نزد رواقیون اتخاذ این نظریه (توافق با طبیعت) بحیث قانون عمومی مثبت برای اعمال سلوک بیرونی ازین سبب بمیان آمده بود که زینون (Zenon) رئیس رواقیون آنرا از اکادمی آموخته بود. اما آیا ممکن است این سندیت و مصدریت به طبیعت داده شود تا وقتی که طبیعت ذاتاً يك مظهر و یا نماینده قانون آسمانی و حکمت الهی نباشد؟

روی هم رفته نظریه اینکه دنیا از روح و عنایت الهی مملو و منظم است در همه مکان‌هایی که سقراط را مؤسس اصلی آن میدانستند عام بود، که این نظریه وحدت الوجودی با نظریه رواقیون که درباره خیر انسانی داشتند خوب موافق افتاده. مگر چون آن‌ها نمیدانستند و یا نمی‌توانستند که وجود را بحیث (مثال) بشناسند لاجرم ایشان (بامدد نظام هراکلیتس Heraclitus) با این وحدت الوجود خود جنبه مادی داده و فرض کردند که: علم قدسی صفتی است از مصفی ترین جواهر مادی که آنرا بنام اثیر روشن و فعال می‌خواندند. این نظریه می‌تواند فزیک مادی کائنات طبیعی، در اخلاق رواقیون تاثیر دو بالائی داشت. در قدم اول برای اعتقاد اصلی ایشان که حکمت را برای رفاه و سعادت بشر تماماً کافی میدانستند يك ریشه از حقیقت کونی مهیا کرد؛ و از طرف دیگر يك فضای جذبات دینی و اجتماعی را در مکتب شان ایجاد نمود. پس عملیه حکمت در نظریه شان عبارت بود از حیات يك شخص قدسی، که او را (خدا) در حذات او تعالی می‌شناختند. این علم قدسی باز در اینکه عناصر عالی و سافله حیات انسانی را مگرد سازد بعقیده شان خیلی مؤثر و خیلی مفید بود؛ و حتی در انسان‌های طبیعی و غیر عقلانی که ساختمان اصلی شان نسبتاً سافل بوده است، باز هم بعقیده شان، تقویم خدائی که در اثر اراده حکیمانۀ او تعالی بوده است، تأیید کرده می‌شود.

بعقیده ایشان در مراتب اولی حیات انسانی بیش از اینکه عقل بکمال برسد جذبات بی‌آلایش طبیعی که مقدمه عملیات عقل است ظاهر است. و ازین روفار موله (حیات بطریق طبیعت) در انسان بحیث (حیوان عقلی) قابل تطبیق می‌شود؛ و تطبیق آن هم درین هر دو صورت فهمیده می‌شود، خواه باین صورت که عقل را حاکم قرار بدهیم و یا اینکه حکومت آنرا عملاً در اجرا بیاوریم. در انسان و همچنان در هر حیوان قوه موجود است که از روز تولد، جذبات طبیعی حفظ بقاء کتله جسمی و طبیعی را تحریر میکند. اما وقتی که خود را بحیث شعور منکشف ساخت و خود را بحیث خیر کامل خود شناخت، آنگاه غایه‌های اولی طبیعت و آنخیرهایی که مربوط و محرک آن است، موضوع‌های خارجی را تشکیل میدهد، که غایه و نصب العین عقل می‌شود. این موضوع‌ها چیزهای

مهمی می باشند که به تناسب آنها بعضی چیزها ترجیح یا فقه و به ممانعت آنها برخی دیگر رد می شوند. و فقط بطبق تمرین متواتر این انتخاب است که حکمت میتواند مظهر عملی خود را بیابد. باین طریق همه ویا اکثر اشیائی که عموماً خیر سنجیده می شوند امثال تندرستی، نیرو، توانگری، جاه و غیره، فقط در میدان انتخاب مرد حکیم آورده می شوند. در حالیکه خیر حقیقی حکیم تماماً حکمت انتخاب است نه اشیاء منتخبه.

این موضوع (تطابق به طبیعت) بحیث قا عدۀ سلوک، قانون مخصوص رواقیون نیست بلکه در نظریات سپیوسپس Speusippus و زینو کراتیس Xenocrates و تا یک درجه در نظریات مشائین هم دیده شده است.

چیزیکه خاصۀ رواقیون است این است که ایشان اصطلاح (خوب و یابد، خیر و یابش) را در اشیاء معمولی استعمال نکردند، همین قدر میگویند که فیلسوف با اینکه ازین اشیاء بی نیاز است، باز هم در حیات عملی خود باید با این ها سازگار باشد.

ما تا اینجا در سلسلۀ افکار رواقیون، در صدد بحث طبیعت انسان بحیث فرد و بدون ملاحظۀ علاقات اجتماعی شان بوده ایم. مگر محیط فضیلت، بطوری که عموماً تصور می شود بیشتر به علاقات اجتماعی تکیه می کنند که این علاقات را نیز رواقیون در نظریات خود در بارۀ وظیفه شناخته اند. واقعاً در تشریحات اساس های طبیعی عدل اظهار اینکه (مردنه برای خود بلکه برای نوع انسان زائیده شده است.) يك قدم بسیار مهم و بزرگی است که در خطۀ اخلاقیات عملی رواقیون گذاشته شده است، ولی تاجائیکه از مفهوم لفظ طبیعی استنباط می شود اینطور يك اثنیمیتی دران تصور شده می تواند: (۱) عدل و قانون که عملاً بهر جا و یا با کثر جایها موجود است. و (۲) آنچه که اگر نقشه حیات اصلی انسان بصورت مکمل اجرا می شد، بچه صورت بمیان می آمد. و ما می بینیم که رواقیون بوضاحت باین دو عنصر تصویری، اطراد و اتساقی نداده اند. اینکه انسان طبعاً حیوان اجتماعی است نظریۀ ارسطو است، و اینکه همه موجودات عقلی در وحدت عقلی که در همه شان موجود است طبعاً يك جامعه را با يك قانون عام تشکیل می کنند، طوری که دیده می شود، از خلال نظریه رواقیون که به کائنات دارند

مفهوم می شود و هم اینکه : ( اعضاء «شهرزیوس» باید تعهدات و قرار داد های خو در ا رعایت کنند و از مضرات ذات البینى اجتناب ورزند ، برای حفاظة يك دیگر خود از خساره های مادی و معنوی متحد شوند ) نقطه آشکار قانون طبیعی است . در حالی که رواقیون باز خیلی بوضاحت میگفتند : که برای حفاظة جمعیت انسانی ، باید افراد اتحاد جنسی تشکیل بدهند تا توالد کنند و به پرورش و تربیه اطفال عطف توجه نمایند . ولی طبیعت بیش ازین روابط جنسی را معین نسکرده و ازین سبب زینون هم بمثل فلاطون در حکومت مثالی خود بیک جامعه زنان اشاره دارد ، و همچنان در اصول مخصوص مکتب رواقیون کدام حکومت و یا قانون را بحیث حقیقی و جامع نمی شناسد ، الا آنکه از طرف حکیم باشد . تنها حکیم است که هم قانون گذار حقیقی است و هم پادشاه . بهر حال قانون عقلی جامعه مثالی رواقیون از او امر و عادات مثبت جمعیت موجوده امتیازی ندارد . و علاقات (طبیعی) که هر انسان را عملاً به عائله و خویشاوندان و وطن و بشریت مربوط می سازد ، آنطور يك زمینه را تهیه میکند که تظاهرات خارجی عدل (داد گری) بران رسم شود . یکی از مقولات اساسی رواقیون این است که باید حکیم در حیات عمو می حصه بگیرد ، و ازین ؛ چنین مفهوم نمی شود که باید فعالیت های سیاسی حکیم بر اساس ضوابطی باشد که او را ی اصول مقبوله و موضوعه جامعه است . و همچنان رواقیون به معیار « تطابق به طبیعت » درباره وظیفه و دین ، آلهائی را که بیشتر اساسی بود احترام کرده و آنچه را بیشتر عرفی بود ترك میدادند .

و بالجمله رواقیت بمعنی کلمه و بمفهوم حقیقی خود عبارت است از رواقیت یونان که مهد اصلی رواقیت و هم خالص ترین شکل طبیعی آن است ، زیرا از رواقیت روم . مخلوطی است از عوائد و اخلاق بومی روم و هم از افکار نصرانیت که در آن وقت ها بوم نفوذی کرده بود و ازین رو نمیتواند که نماینده حقیقی رواقیت یونان شود .

رواقیت یونان هم نقائص زیادی دارد ، ولو که مظاهر محبت و تیزو ساد قی که جانب فضیلت و وظیفه دارد آنقدر بزرگ است که احترام ما را جانب خود جلب میکند . نقائص آن هم چیزی است که باید بیشتر محل شفقت باشد نه مورد ملامت . زیرا افراطی

که ایشان درباره «خیر» نموده اند درین زمانها آنقدر نادر و آنقدر ناقابل عمل است که نباید از طرف ماقابل نکوهش واقع شود؛ زیرا که نتیجه سوئی از آن متصور نیست. رواقیت در عصر اضمحلال یونان و در وقتی بمیان آمده بود که احساس به جمال حقیقی جمیع اشیاء معدوم شده بود و طبیعی است که حیات متکلفانه هر چیز را از بهلوی قسری بیند نه از روی طبیعت اشیاء. در عصرهای اضمحلال و انحطاط است که مردم اعتدال را رها میکنند و راه افراط و یا تفریط را میگیرند و نمیتوانند در باره خیر و فضیلت بمقتضای طبع و سلامت ذوق رفتار کنند. زیرا از یکطرف بعضیها در لذات آنقدرها فرو میروند که از سرحد افراط بالاتر است و طبیعی است که این عدم توازن بمقابل خود عقیده تفریطی خشکی ایجاد میکند؛ که فضیلت را کار غیر ممکن و بلکه گاهی هم محل تمسخر میسازد. و باینکه رواقیون بمقام دهریت سخیف امروزه نرسیده بودند و بلکه در تقوی و زهد مقام شامخی داشتند و حتی کسی نمیتواند در تدین و رقت قلب به «ایپکتمیتیس» و یا «مار کورس اوریلیوس» برسد. باز هم رواقیها در باره مقام انسان بیش از اندازه غلو می نمودند و باینکه وحدت الوجودی ها انسان را مظهر تجلی خدا میدانند باز هم ایشان درین امر بیش از اندازه مبالغه میکردند. و چون عقیده داشتند که خداوند را در آخرت ملاقات نمی کنند؛ درین دنیا هم او را قریباً فراموش نموده بودند؛ و این غروری است که نه وحدت الوجودی حقیقی آنرا قبول کرده نمیتوانند و نه هم سقراط اینطور تعلیمی داده بود. حکیم رواقی نقطه اتکاء خود را بدون نفس خود در جای دیگری نمی یابد و به قوت خداوند قدیر توکل کمتری دارد. حکیم رواقی بیپرده میکوشد از خطیئات خود که آنرا حس می کند؛ انماش کند. و چون ازین خطیئات خود که آنرا ارتکاب میکند؛ خجل است؛ چاره ندارد بدون این که آنها را بی اهمیت نشان دهد؛ زیرا که از آنها جلو گیری کرده نمیتواند. او در يك وحلی لغزنده؛ افتاده است که هر چند برای برآمدن خود می کوشد بیشتر دران فرو میرود و هر چند بدقت منطق خود می افزاید مبادی غلط او؛ او را سخیف تر می سازد. منطق او با و میگوید که او میتواند بهمه گناهان تو غل کند و هیچگاه دامن طهارت او آلوده نشود



منطقی است که هیچ حیلۀ قانونی نتوانسته است باین صورت مجرمات را حلال بسازد ، ولی این کار در مذهب رواقی بخوبی حس می شود و تماماً بآن معتقدند .

رواقیت يك حیات جان کنی را که آنرا مجاهدهء خاطر می نامند ، و آنرا قانون وجود انسان مقرر داشته اند اتخاذ نموده است ؛ و این اجتهاد خاطر ، عبارت ازین است که انسان بغایت سخت کوش و شدید و متقشف باشد ، زیرا بعقیده ایشان فضیلت ممکن نیست که کسب شود و یا محفوظ بماند تا انسان به اعمال انتباه و یقظت دائمی نپردازد . و این کار مقمضی آن طور اعمال شاقه ایست که حبس باریاضت نزد آن چیز آسان است . در جالی که فضیلت نزد سقراط همدوش انشراح صدر و ایمان غیر متزلزل عقل است ، رواقیون فضیلت را يك نوع حیرت و تیره گی دل میدانستند و حکیم رواقی گویا همیشه در يك خوف مستمری است که فضیلت در هر لحظه از دام او پرواز نکند . و با وجودی که حکیم رواقی دارای آنطور کبریائی است ، در عین حال به ضعف و سستی خود هم اعتقاد شدیدی دارد . و هر دم خود را عرضهء سقوط فوری میداند . تر ددهیچگاه او را رها نمی کنند و هر چند بشدت مجاهده می نماید باز هم شك را از دل خود دور کرده نمیتواند . زیرا او همیشه مستشعر است که طالب چیزی است که فوق طاقت بشری است . و این شعور او همیشه موجب تشویش اوست و او که خودش بآن معترف هم نیست . زیرا او طالب محال است و همیشه خوف نا کامی گریبان او را رها کردنی نیست . ایمان او دریچۀ امید را سراغ ندارد و در يك زندان بیم زیست میکنند .

و بهر حال هر چند که در نظریات رواقی ها اینطور شدوذهای دور از حقیقت موجود باشد باز هم باید بطور عموم بقوت بزرگ و عزم راسخ و رأی عالی ایشان که درباره کرامت انسانی دارند اعتراف کنیم . رواقیت فکری است که نفوس ضعیف و عامی آنرا برداشت کرده نمیتواند ، مخصوصاً در وقتیکه مکتب ابی قوری بمقابل ایشان مردم را به ندای بلند جانب لذت و سست عنصری دعوت میکند ؛ طبیعی است که باید آن نفوسی که عالی و ممتاز باشند در خور آن شوند که به رواقیت گوش دهند . پس رواقیت در آن عصر اضمحلال خدمت بزرگی ایفا نموده بود .

و اینرا نیز گفته نمیتوانیم که رواقیت امروز هم آن خدمت را کرده نمیتواند؛ ولی بدایحال  
قرنی که افکار آن آنقدر تاریک شود که به رواقیت احتیاج حس کند.

رواقیون قریباً از جمله طبقات اولین وحدت الوجودی محسوب میشوند ولی وحدت  
الوجودی ایشان شکل دیگری داشت و قریباً وحدت الوجودی طبیعی و مادی محسوب میگشت.  
ایشان قریباً میگفتند که: «همه اوست» ولی حقیقت وحدت الوجودی این است که:  
«او همه است».

رواقیت عقیده ایست که به فضیلت و خیر بیش از همه مکاتب؛ امام و یقین داران  
و هم بیش از باقی مکاتب اخلاق؛ در عمل و ریاضت و مجاهدت نفسی می پردازد. زهد و تقوی  
و تقشف و پرهیز بدرجه آخرین یکی از صفات عالی این مکتب است؛ که طبیعی است این صفات  
گرامی؛ صاحب خود را محترم میسازد؛ و حتمی است که حس ایشار و فدویت بوجود می آورد.  
ولی باین مزایائی که درین مکتب موجود بود تناقضات بیشماري هم دران یافت میشد که  
باین تناقضات و زلاتی که داشت باز بهیچ وجه هیچ مناسبتی به مکتب فیروانی و ابیقوری  
و سوفست های قدیم و جدید ندارد؛ و باز اگر بعد از مکتب فلاطون و ارسطو مکتبی باشد  
که بمعنی کلمه، مکتب اخلاقی و عملی محسوب شود، همانا همین مکتب است، که حتی  
بعضی مزایائی دارد که در مکتب فلاطون و ارسطو نیز موجود نیست و هم شخصیتی را که  
این مکتب بوجود آورده است مانند اپیکتتس، و مارك اوریل، و زینو، و کانت، و دیسکارت،  
اشخاص محترم می میباشدند که قابل ستایش اند.

(۱۰) فیروانیون رئیس ایشان ارسطیمپس شاگرد سقراط است که بعد از مرگ

معلم خود مسافرته ها کرده و اخیراً در سیسلی (صقلیه) پدربار دونیسیوس اول و بعد ازان  
به دونیسیوس ثانی پسرش خیلی مقرب شد؛ فلاطون هم اینجا با او ملاقی شد ولی فلاطون  
نتوانست مانند ارسطیمپس طمع شاه را بدست آورد و ازان سبب آنجا را به نفرت ترك  
داد؛ ولی طبیعی است که ارسطیمپس به فلسفه لذت خویانه خود به سبع الوان دربار شاهی  
خیلی توافق داشت و بآن دربار خوش میزیست.

ارستیمیس، در او آخر به قیر و ان رفته بنای تدریس را گذاشت این مد رسه تماماً حسی و تصویری بود، عیناً بمانند نظریه پروتاگوراس. میگفتند که بدون از تصور رات چیزی را نمیدانیم و ممکن نیست بآن چیزهایی که سبب اصلی احساس اند برسیم و بلکه نمیدانیم که احساسات ما و دیگران بهم مشابه است یا خیر، زیرا که احساس امر شخصی است و ما از خارج بصورتی جدائیم که کوئی در شهری محصور شده ایم. مردم بدون الفاظ ما به الاشتراك دیگری ندارند، و تنها الفاظ است که از احساسات ایشان نمایندگی می کند؛ و از طرف دیگر يك لفظ میتواند که به بسیار شعور ها دلالت کند، پس علمی موجود شده نمیتواند که محل اعتماد باشد. ارستیمیس نیز مانند کلمبی ها از علم نظری انکار میکرد.

اخلاق ایشان نیز بر يك اساس تصویری بنیایافته؛ و بدون شعور به لذت و الم چیز دیگری نبود. این شعور نزدشان حرکتی بود که اگر خفیف می بود لذت گذشت می شد و اگر عظیم می شد الم حساب میگشت. لذت نزد ایشان خیر اعلی و مقیاس تمام قیمت ها محسوب میشد. لذت نزد ایشان صدای طبیعت بود؛ و از آن جهت بعقیده ایشان نبایست در مورد لذت خجالت و حیائی کسب وجود میکرد. قیود و حدود در نظرشان از موضوعات عرف بوده و ازین رو سعادت نزدشان منحصر به لذت و آن هم لذت حاضر بوده ولی دبستگی و علاقه عمیق حتی در باره لذت نیز نزدشان مستحسن نبوده و آنرا مایه الم و اضطراب میدانستند. ایشان آئینده را نیز در نظر نداشته اند؛ زیرا که آئینده حاضر نیست و دل بستگی بآن دردناک است؛ پس آزادی حقیقی و سعادت راستین نزدشان درین بود که خود را از چنگ شهوت توسط لذت مطلوب به خلاص کنند؛ و حتی اگر حیات فائده نداشته باشد گریبان خود را از دست آن هم نجات دهند. ارستیمیس میگوید: که لذت و الم بدن دقیق ترین و تا يك درجه مهم ترین لذت ها و الم ها است. او عقیده دارد که بعضی لذت های خالص فکری هم وجود دارد مثل اینکه شخصی وطن خود را مسعود ببیند. او خیر را در کیف می شناسد و اگر در کمیت هم بشناسد در کم متصل است نه منفصل؛ و ازین رو این قانون خود را به تا کید و مبالغه تائید می کند: «لذت را در آن موجوده تعقیب کن و خود را به آئینده مشکوک زحمت مده» او کیفیت حکمت را باین شکل توضیح می کند: «هروقت اگر حالات و سوانح لذتی تقدیم می کند

باید به طمأنینت و عزم و حزم و صفا مقابله شود، نه به جذبه و نفرت و وهم پرستی، تا مبرده نفرت هائی را که انسان باید از آن‌ها آزاد باشد مربوط به اخلاق رسومی و عادی دانسته و علاوه بر آن چیزهائی را نیز منغور میداند که تجاوز بران مجازات بارمی آرد. اگرچه نامبرده باسقراط هم عقیده است که اطاعت مجازات معقول است.

گو یا مکتب لذت Hedonism که شاید از طرف ذیمقراطیس بآن اشاره شده بود بار اول توسط ارسطیسیس بمیان آمد.

بعد از ارسطیسیس دخترش رئیسه مدرسه شده و بعد از آن نواسه دختری او که بنام جدخود به ارسطیسیس موسوم بود بمسند نشست، میگوید این عقیده شدیدا لذت ازین ارسطیسیس نواسه است، چه ارسطیسیس اول شاگرد سقراط بوده و هرچه نباشد طبعاً به پیروی سقراط اینقدرها به لذت عقیده نداشته و هم ارسطو در بحث لذت خود از آن نامی نمی برد. بهر حال این مردم در لذت خیلی ها غلو نمودند، تا حدی که طریقه الحاد را پیش گرفتند. آخرین نماینده این مدرسه هگسیاس باین عقیده آمده که لذت خیر یگانه است که بصورت قوی و خالص بدست نمی آید و اگر بدست هم بیاید بسیار نا در است و مجموع آلام حیات بارها از لذت آن زیاده تر است. سعادت آرزوی محال است، و طلب لذت کار بیهوده است چرا که لذت دائماً موجب الم است. و حکمت این است که از الم بگریزیم و این هم ممکن نیست الا بکشتن شهوت و جلوگیری از لذت، و لیکن وقتی که طبیعت را باین طور تزهّد مقهور کنیم طبیعی است که خمود می کنند و بیفا نده می گردد و مساوی مرگ می شود. پس مریض بستری و درمانده حیات بدون مرگ درمانی ندارد. هگسیاس را ازین سبب (انذار دهنده مرگ) میگفتند و مردم زیادی بآن گوش میدادند و بعضی هم قانع شده خود کشی می کردند. و ازین سبب بود که شاه بطلمیوس از ترس اینکه مرض انتحار عام شود هگسیاس را تبعید نمود و در وازه مدرسه را قفل زد.

و اینك بعد از ذكر مختصری از مکتب قیروانی می خواهیم شمه از مکتب ابیقر که در حقیقت تمه و تکمله مکتب قیروانی است نیز دگری کنیم.

( ۱۱ ) ابیقور : باینکه بعلم طبیعی المامی داشت و قریباً بفکر ذیمقراطیس بود

باز هم بآن علم استقلال قائل نمی شد و میگفت که علم طبیعی برای خود قیمت ذاتی ندارد و در حقیقت مطابق حقیقت وجود شناخته نمی شود. و با اینکه در قضایا و براین خود مستقل است باز هم به علم اخلاق مر بوط است . علم طبیعی مجموعه تفسیرات ممکنه است و ممکن است تفسیرات دیگری هم بآن داده شود ، و لاکن غرضی که ازان در نظر است « نجات دادن بشر است از ترس ظواهر جویه و خوف مرگ » ابیقور سعادت را لذت جسمانی میدانست چرا که بدون ماده بچیز دیگری قائل نبود . و در حقیقت ابیقور معتقد این است که غایه حیات لذت است . با این هم پیروی ارسطیس را نمی کند ، بلکه نظریه لذت را طوری ترمیم می کند و منطقی بآن بکار می اندازد ، که آن لذت را يك نوعی از سعادت روحیه می سازد و نمی گذارد که فضائل معروفه از بین برود ، و ردائیل جای آن ها را بگیرد ؛ و ازین است که عقیده ابیقور در بین مذاهب فلسفی موقع بسزائی دارد . ابیقور میگوید : تجربه شهادت می دهد که مالذت را جستجو می کنیم و حیوانات آنرا بدافع طبیعی خود بدون تفکیر و تعلیم می جویند . پس در حقیقت طبیعت است که بچیزهای ملائم حال خود حکم می کند ، نه عقل ؛ زیرا که عقل در حقیقت از تصور چیزی که از عناصر حسی مجرد باشد عاجز است . زیرا که همه افکار ما به احساسات رجوع می کنند و لاجرم بالنتیجه جانب لذت ها و آلام می گراید . و اگر ما حس را از انسان دور کنیم آیا بان چیزی باقی می ماند ؟ ( ابیقور عقیده دارد که فکر از تکرار احساسات بوجود می آید ) وقتی که ثابت شد که لذت غایه است ، پس وسیله که بذریعه آن لذت جستجو میشود طبعاً باید فضیلت باشد ، و باید عقل و علم و حکمت در تهیه وسائل آن غایه مطلوب بکار انداخته شود ، و این است حیات لذیذ و مسعود . پس نباید که گفته شود : لذت خوب است یا بد ، شریف است یا خسیس . زیرا که هر لذت خیر است و هر وسیله که برای آن اتخاذ شود نیز خیر است ، بشرطیکه لذت ، لذت باشد و وسیله هم وسیله باشد که انسان را به لذت برساند ؛ و معنی این شرط این است که لذت برای خود عواقبی دارد که همه عواقب آن خیر گفته نمیشود ، مثلاً حرص و عیاشی موجب مرض می شود ، پس لازم است که لذت را بآل تعدیل کرده ، لذتی را که موجب الم است ترك دهیم

و آنرا وسیلهٔ بد و ناکام سعادت بشماریم. الم نیز همچنین عواقیبی دارد که همه آنها شر محسوب نمی گردد. پس باید الم را به لذت تعدیل کنیم و المی را که مورث لذت بزرگتری میشود قبول نمائیم. و باین صورت مذهب لذت به مذهب منفعت تحول می کند، ارستیمپس هر لذت را به حاضر حواله می کرد و می ترسید که آنرا زمانهٔ آینده از ما سلب نکند، و هم سنجش عواقب را برای انسان بند و بندگی تصور می کرد، ولی آیا قصد خلاصی از مستقبل معنی عبودیت حاضر را میدهد؟ سعی برای يك غایه معلوم و در تمام عمر مورث حریت وسیع تری است از آزادی پیروی هوا و هوس، بهرطوری که اتفاق افتد.

آیا لذات متنوع اند؟ ارستیمپس میگفت که همه لذات برابر است و البته اگر بظاهر دیده شود همه لذات ذاتاً لذت است و اما از نقطه نظر علاقه که آنها بطبیعت دارند و عواقیبی که به تمام حیات میگذارند طبعاً متفاوت اند و ممکن است آنها را بسه طائفه تقسیم کنیم: اول آنهایی که از ایجابات طبیعی و ضروری صادر می شود و آلام طبیعی را تسکین میدهند مثل لذت طعام و شراب حین گرسنه گی و تشنه گی. ثانی لذاتی است که از نزعات طبیعی، ولیکن غیر ضروری صادر می گردد؛ و این قسم است که لذت را متنوع ساخته و الم طبیعی را تسکین نمیدهد مثل غذاهای مسرفانه و باقی سامان عیش و نوش. ثالث لذاتی است که از نزعات غیر طبیعی و غیر ضروری نشئت نموده و لاکن در نفس انسان جای گزین گشته است مثل لذت مال و تشریفات اجتماعی. درین جا حکیم به طائفه اول لذات گوش داده نداء آنها را قبول می کند زیرا که اینها بسیط ترین و لازم ترین ایجابات اند که بذات خود قائم اند و باقی ایجابات و لذات بر آنها استوار است و هم را ضی ساختن آنها بهممه کس آسان و میسر است، ولی حکیم نزعات طائفه سوم را تماماً رد می کند و لذات آنرا یک قلم پدرود می گوید، و در نزعات طائفه دوم حکیم تأمل می کند و این جا حکمت عملی را استخدا می نماید، که اگر حکمت آنرا قابل قبول دید، به سختی و به تکلف قبول می کند؛ تا اینکه بواسطه حسن قبول جای نشین نزعات ضروری نشود و انسان را بندهٔ خود نسازد. و اگر قابل قبول ندید رد می کند.

ایبقر میگوید: این ایجابات و احتیاجات از اختلال توازن جسم نشئت می کنند. وقتی که جسم توازن خود را واپس حاصل نمود، الم زائل میگردد و جسم ساکن و مطمئن میشود. این طمانیت لذت است، اما وقتی که جسم به اختلال عودت نمود باز لذت انجام و الم آغاز می یابد. پس این ایجابات و این نزعات وسطی است بین دو سکون و حرکتی است که توسط آن موجود زنده میخواهد که الم را از نفس خود دفع کند و توازن و سکون خود را باز بدست آورد. سکون حالت خالی از لذت نیست و هم بمثل خواب و یا مرگ محسوب نمی شود، چرا که خواب و مرگ سعادت گفته نمی شود، سکون در حقیقت عین لذت است که از توازن جسم بهره ور است، زیرا همین که الم رخت بر بندد لذت آنجا خیمه می زند، و اگر وقتی بیاید که هیچ المی نباشد آنوقت لذت بزرگ حکم فرما است. پس غایه ما این است که توازن کامل و طمانیت نام طبیعت ما از همه اختلالها و اضطرابها در امان باشد. لاکن جسم همیشه عرضه درد و الم است و ازین جهت حصول غایه ما محال معلوم می شود، ولی ما درین باره راهی داریم که بمقابل الم جسمی، لذت عقلی را ایجاد کنیم که آنرا بهر اندازه شدید باشد نرم بسازد و طمانیتی ایجاد کند. چرا که نفس به لذت حاضر خوش می شود و همچنین بیاد لذت گذشته و بامید لذت آینده نیز مسرور می گردد. پس ممکن است درحینیکه نفس متالم است لذتی را بآن عرضه کنیم، که با الم آن مقاومت کند. یعنی بیاد گذشته متسللی و یا بامید آینده مسرور شود، و اگر اینطور می کنیم گویا لذت را از ظروف خارجی مستقل می سازیم و این چیزی است که در داخل نفس انسان برای نفس ممکن الحصول است، و از طرف دیگر باید سعادت ما متوقف بر نفس شود و باید که کوشش ما برین باشد که برای نفس در خود نفس طمانیت و سکون را مهیا بسازیم، بطوریکه میگوئیم که توازن را در خود جسم تاهین کنیم. اولین اضطراب جسم ازین است که به طبیعت جاهل است و ازین جهت او قنای خوفناکی تولید می شود. حکیم میداند که همه چیزها بر یک نظام ثابت روان است؛ لذا او از ظو اهر جو یه و مظا هر طبیعت نمی ترسد. از مرگ هر اسی ندارد زیرا ترس مرگ از عملیات مخیله است، انسان خیال می کند که همیشه اینطوری که هست- هست، و همیشه با حسن خود است؛ و ازین سبب از تاریکی قبر

و تعفن جسم می ترسد ، اما حکیم (شاید تنها خود ابيقور) میداند که هر گ فناء تمام است ، او میداند جائی که ما وجود داریم هر گ موجود نیست ، و وقتی که هر گ موجود می شود ، آن وقت 'نیستیم' و ازین رو نباید خوفی باشد. حکیم میداند که کسی بجاویدان نمی باید ، پس نباید بآن فکر کند و بآن متاسف و متحسر گردد. چیزی که در سعادت مهم است این است که لذت قوی باشد نه آنکه مدت آن طویل گردد ، زیرا که مدت در لذت تزئیدی نمی کند. ابيقور خیلی ماهر بود که از لذت بصورت طبیعی به منفعت نقل کند ، و از لذت حواس توسط ذاکره و مخیله بدون اینکه بین حس و نفس يك فرق جوهری بگذارد. و بدون اینکه معنی لذت را تغیر بدهد. به لذت نفس تحول نماید. اما اگر باز از منفعت بطرف خیر يك شیر غلط می زد آن وقت حکمت آن تمام می شد ؛ و نفس هم قیمت خاص و حیات جاویدی می یافت ؛ و اگر اینطور نباشد اخلاق باید لغو شود ، و آنگاه بهتر این است که بمثل ارسطیس تابتو انیم بطلب کام بکوشیم و وقتی که مریض و پیر شدیم و دست ما کوتاه شد بفتوی هگسیاس خود کشی کنیم .

ما گفتیم که ابيقور فضائل معروف را حفظ می کند ، و حقیقت این است که آنها را فقط در ظاهر و تا اندازه که بامنفعت همراهی می کند ؛ و ضمان دار طمانیت می گردد ، حفظ می نماید . غفت در نظر او منحصر است بر لذات طبیعی ضروری ، و از آنها بمقداری قانع می شود که ترس اضطراب و آلم در آن نباشد . شجاعت این است که انسان در راه لذت ، آلام را تحمل کند . و جائی که گزیری نیست تسلیم شود ، صداقت و دوستی برای حکیم لذت و نافع است ، که آنرا بصورت يك وسیله برای سعادت استعمال کند ؛ اما از محبت نباید پرهیز کند که موجب اضطراب نفس است ؛ و همچنین حکیم نباید نکاح کند که مزاجت او را از مشاغل بسیاری مانع شود . و بهمین سبب باید حکیم مناصب حکومت را قبول نکند و دست خود را از شیون اجتماعی و کارهای عامه بشوید. موضوع عدل این است که یکی دیگری را ضرر نرساند ، برای اینکه عکس العملی ایجاد نکند ، عدل نزد ابيقور مقاوله ایست که بر اساس منفعت گذاشته شده ، که اگر مقاوله از بین برود ، و یا به منفعت معارضه کند ، این عدل نیز از بین رفته سقوط می کند . و بعبارت



دیگر: مامحض ازین جهت قانون را احترام می کنیم که از مخاصمت نجات یابیم، و اگر بتوانیم که در خروج از قانون منفعتی حاصل کنیم و بما از آن اذیتی نرسد، هیچ مضائقه در مخالفت آن نیست، و ما از احتجاج ضمیر نیز در امان خواهیم بود؛ و باید منفعت را از راهی حاصل کنیم که مقاوله نباشد، چرا که کسی که اراده مقاوله و یا استعاضات آنرا ندارد، خواه فرد باشد یا جماعت، حقی هم ندارد؛ و آنجا نه عدل است و نه ظلم؛ و لاکن انتقام دیگران ما را مأمون ساخته نمیتواند، پس حکیم باید عدل را مراعات کند، تا اینکه سلامت را برای نفس از انتقام و یا ترس انتقام تامین نماید، و به طمانیت که «خیر بزرگ» اوست زندگی کند، تمام این چیزها مواد استدلال و منطق مکتب حسی است. که سو فسطائی های قبل ا بیقور بآن معتقد بودند. و بعد از آن حسیون جدید هم بآن طرف رفته اند، و لاکن ا بیقور حیلۀ بزرگی بخرج داده که بین مبادی خود و بین طبیعت انسانی تطبیقاتی بکار انداخته؛ و این کار را بمهازت ایفا نموده است. اگر چه چنانچه قبلاً گفتیم، همه این ها ظاهری است. اما مکتب ا بیقور رفته رفته ازین هم تنزل نموده و عیناً شکل مکتب قیروانی را گرفته است، تا بآن اندازه که اکثر مردم نام ا بیقور را عنوان مکتب لذت و پیروی هوا و هوس قرار داده اند. اگر چه به شخص او ظلم نموده اند. زیرا ا بیقور، درین شیوه، منصف ترین و معقول ترین یونانی های طرفدار لذت و معتدل ترین پیروان مکتب لذت است.

ابیقوری ها بقرن ها و حتی تا بعد المیلاد دوام نمودند؛ و از آن بر لذت سهل زندگی می کردند.

(۱۲) مکتب ا بیقور: در بین غایات ابتدائی طبیعت که حکمت در آنجا رجحانی داشت، رواقیون نجات را از تا لمات جسمانی هم شامل کرده بودند، و لاکن ایشان حتی در آن دهلیز حکمت نیز جایی را برای لذت قائل نشده بودند، رواقیون عقیده داشتند که لذت برای جذبات بی الایش طبیعی موضوعی را تقدیم کرده نمیتواند، بلکه اگر بشود بحیث عاقبت و نتیجه آن است، باین سبب رواقیون میکوشیدند که با ا بیقوری ها باینکه در نظر اول قوی تر بودند (چرا که موجودات حیه طبعاً لذت جوی اند) مقاومت

کنند. ما می بینیم که کرسیپس Chrysippus يك مشا جرۀ قاطعی را بر خلاف ارسطو که میگوید: تا مل سلیم يك نوعی است از مسرتی که لذت گفته میشود، گرفته و میگوید: حتی خوشی و مسرتی که بعد از عمل فضیلت پیدامی شود نیز تنها يك عرض لازم سعادت و رفاه است. نه جز اصلی و جوهری (یعنی فصل) آن و فقط در اثر تعدیلات آخرین رواقیون است که نشاط و راحت خاطر بحیث غرض نهائی و حقیقی گرفته شده که عمل فضیلت در راه آن فقط بحیث ذریعه شناخته شده است. در عین حال گمان غالب میرود که مسرت های متین فضیلت و نشاط هائی را که فیلسوف در بین تعذیب های شدید حفظ می نمود، سبب مهمی بود که رواقیون انظار عامه را بطرف خود جلب می کردند، باین صورت ممکن است گفته بتوانیم که مکتب رواقی و هم مکتب ایقوریک نوع مسرتی را بطور حریفانه به بشر تقدیم مینمودند که ممیزات فلسفی هر يك ازین دو نظام را میتوان درین عقیده مشاهده کرد که باید انسان به تبدلات و تصادفات حیات مضطرب نشود. دعوی رواقیون درین باره علویت بیشتری دارد، زیرا که رفاه مرد دانشمندشان نه تنها از اشیاء خارجی و حالات جسمی مستقل بود، بلکه از زمان هم استقلال داشت، و ممکن بود يك عمل حکمت صورت بگیرد، و نایست دوام و استمرار کسب از دیاد کند، ما خیلی تعجب می کنیم که دانشمندان ایقوری هم از حکیم رواقی در این که باید در شدت شکنجه و تعذیب خوشنود باشد پای کمی نداشت، و همچنین سعادت مرد ایقوری نیز در دوام خود مزاحمتی ندارد، زیرا که حدود طبیعی حیات را بخوبی میداند. الحاصل ایقور Epicurus نسبت به زینو Zeno کمتر کوشش نمی کند که نقائص را از شیون حیات انسانی رفع سازد. این خصوصیات است که موجب اختلاف ما بین مکتب ایقور و بین (مکتب لذت Hedonism) ساده ارستیس Aristippus مکتب (قیروانی) شده است. این مکتب ساده لذت يك جواب بسیار واضح و بسیطی برای سائلی که اگر از «خیر اعلای» انسانی بپرسد، میدهد. و آن جواب بسیط کلامه «لذت» است، و لاکن اگر این نظام بروی کار آید نه تنها وجدان اخلاقی عمومی را جر یحه دار می کند بلکه صریحاً ناکام است، فلسفه در نظر یونان باید فن Art و یا علمی Science باشد که از حیات نیک انسان بحث کند، اما مکتب لذت چنان معلوم می شود که يك شغل و يك فن نامکمل لذا بد است و از آن سبب مفکرین متأخرین مکتب قیروانی Cyrenaic خود را مجبور یافتند که نظریات اساسی خود را تبدیل

کنند و باین صورت، تیودورس Theodorus «خیر» را بمعنی (خوشی که بر حکمت متکی باشد) تعریف کرده؛ و آنرا از لذت محض جدا ساخته است، درحالی که هگسیاس Hegesias دعوی می کند که (لذت) ذاتاً وجودی ندارد، و ازین رو وظیفه حکمت است که توسط تهیه بعضی وسائل، زندگی را باشیاء بی علاقه بسازد، و باین وسائل درد های حیات را کم نماید، و این است چیزی که اگر آنرا لذت نام بگذاریم، مگر این نظام بواسطه اینچنین تبدیلاتی که در آن ایجاد شد، طر فداران خود را که مردم معمولی لذت پسند بودند، از دست داد. در آن وقت توقع میرفت که اگر يك مكتب لذت فلسفی بريك شا لوده وسیع و متین طرح شود، ممکن است در تصور «خیر» که منظور حکماء است آرزو های مردم عادی را هم جلب کند، که اینچنین يك نظریه با بعضی شدت های کوچکی از طرف ابیقور بوجود آمد. نظام اخلاقی ابیقور، با نقائص زیادی که داشت، باز هم قوت معتنائی را در مقاومت امتحانات روزگار از خود نشان داده و پیر و ان زیادی را نسل بعد نسل تا عرصه شش قرن بطرف خود جلب نمود.

ابیقور در اصول اساسی فلسفه خود ابتکاری ندارد، ارسطیس «و همچنین فلاطون در اثرهای خود (پروتاگوراس) و (اودوکسس) Eudoxus» قبلاً تذکر داده بود که لذت تماماً خیر نهائی است و الم تماماً شر است. و اینکه هیچ لذت نباید رد شود الا بواسطه اینکه نتایج درد ناکی داشته باشد، و همچنین نباید هیچ المی انتخاب شود مگر اینکه ذریعه لذت بزرگتری گردد، ابیقور شدت و زخمی قوانین و عادات را عموماً مربوط و متوقف به مجازات های قانونی و اجتماعی آنها میداند که بر تقدیر تخلف از قوانین و از مجتمع، حتمی الوقوع می گردد، و بالاخره در نظر او همه سلوك های فاضلانه و فعالیت های عاقلانه اگر به حیات شخص خدمت سعادت و رفاه نکند تماماً خالی و بیهوده و بیمعنی است. ابیقور صریحاً میگوید که مراد از لذت همان لذتی است که مرد عادی آنرا می جوید، و اگر تسکین شهوت و احساسات در نظر نباشد، تصور لذت دیگر معنی ندارد. ابتکار ابیقور تنها درین نظریه است که بلندترین نقطه لذت در آن جا است که الم و پریشانی دور شود، و بعد از آن که الم دور شد لذت میتواند کسب تنوع کند، نه کسب ازدیاد، و ازین سبب آن تسکین نهائی که جسم قابل آن باشد، بذرایع کوچکی ممکن الحصول است. و همچنین ثروت طبیعی هم زیاده از آن نیست که هر مرد حاصل کرده میتواند، ابیقور

سلسله تعلیمات خود را ازین هم بیشتر دوام داده میگوید: که حصول سعادت تماماً بر بصیرت و سنجش صحیح متکی است، (طالع تاثیر بسیار کمی دارد) لذت و الم معنوی بسیار مهمتر است از لذت و الم جسمی زیرا که سابق الذکر مجموعه حسیات حافظه و هم است؛ و همچنین شرط بزرگ سعادت فکری این است که دماغ را از خرافات خالی بسازیم؛ و این تنها به فرا گرفتن علم وسیع کائنات طبیعی مقوقف است، که ابیقر درین باره يك ساحه وسیع را برای تمرینات ذهنیت های فلسفی معرفی می کند. باز ابیقر به آن مصیبتی که خطا کاران پنهان همیشه از ترس آشکارا شدن اسرار در چارند، تاکید نموده و بیک نشاط سرشاری کوشیده است که قیمت دوستی بی آلاش را بلند ببرد، تا شاید از صدمه که بانانیت «لذت» از طرف احساسات عامه رسیدنی است، جلوگیری کند. اگر چه درین باره بسیار کامیاب نشده است. درباره دوستی ابیقر مردی است که بدارائی همدردی های پرحرارتی معروف است. عضویت های بر لطف جامعه فلسفی او که در باغچه ابیقر گرد آمده بودند بحث يك یاد کار قشنگی ازین مکتب باقی مانده است، و حقیقتاً مثالی را که رواقیون و ابیقری ها سیاناً در حس برادری حکیمانه پرورده اند، در روح اعتزال ایشان بخوبی معلوم میشود که ایشان از تنازع های سیاسی و حزبی خود را بیرون کشیده يك زندگی ساده و يك فراغت آرام و دور از دنیای تراحم را شعار خود ساخته بودند؛ و همین پهلو ی عملی مکتب ابیقر بود که این قوت و متانت را بمکتب مذکور داده بودند نه جنبه علمی آن که نسبتاً این ارزش را نداشت.

(۱۳) مکاتب متاخرین: این دو مکتب رواقی و ابیقری که ذکر شد از جمله مکاتب مهمی بودند که دنیای قدیم را از جنبه اخلاقی خود از بد و پیدایش خود تا آخر قرن دوم میلادی که در آن وقت رواقیت تماماً از بین میرود بطرف خود جذب نموده بودند، مگر دوش بدوش این دو مکتب؛ مکتب های فلاطون و ارسطو پیوسته بر سیر خود افتان و خیزان دوام می نمود؛ و فلسفه که بحیث عنصر تهذیبی (یونان و روم) شناخته شده بود عبارت ازین چهار شعبه بود. تاریخ داخله این چهار مکتب بسیار مختلف است. در اخلاق ارسطو هیچ تغییری که قابل تذکر باشد بر روی کار نیامده. مکتب ابیقر را بهتر است که يك شعبه

و يك نظریه بشناسیم نه يك مكتب. از طرف دیگر تبدلاتی که در مكتب رواقی واقع شده است نیز قابل تذکر است؛ و تطور آن هم بیشتر ازین سبب بعمل آمده که این مكتب در دو محیط یونان و روم زیست کرده است. اکثر معلومات و نوشته جانی که در باره این مكتب به ما رسیده است از مكتب موخر رواقیون روم است. اگر چه که این تطور بعضاً انکشافات طبیعی داخلی این مكتب است ولی اکثراً عکس العملی است از طرف رومی هائی که آنرا گرفتند؛ و مثال مردانه ای رومی هاهم با استقامت طبع رواقیون یسکجا شده است. رواقیون متقدمین طبعاً باین مصروف بودند که خلق ذوات داخلی و خارجی حکمت و فضیلت را تحدید و تعیین کنند و از مراتب و مسافت بین حکیم منائی و فیلسوف عملی، اگر چه در افکار موجود بود اغماض نمایند. مگر وقتی که سوال اینست که: «خیر انسان چیست؟» باین جمله که: «حکمت کامل است» جواب داده شد، طبعاً سوال عملی دیگری که: «چطور انسان میتواند از حق و رعوت گیتی گریبان خود را خلاص کرد و بصراط المستقیم حکمت گراید؟» میان آمد، که جواب شافی آن این بود که باید معامله اخلاق بر سوادای ساینس که نصب العین افکار یونانی بود، رجحان داشته باشد؛ و ازین بود که رفع حجاب بین نظریه و بین حقیقت، و باین فکر و عقیده، به عنصر دینی رواقیون قوه جدیدی بخشید، و شعور به نارسائی خود مستشعر شده جانب فکر خدائی میل نمود، و آن نظری را که حکیم نسبت بواقعات خارجه داشت و خود را مستقل می شناخت، کنون بعوض آن يك صبغه تفرد زاهدانه را به کبریاء بی پروائی و بی علاقه کی سابق خود داد. و کنون رواقیت طوریکه دائره المعارف بریطانیا میگوید بر حیات انسان ازین نقطه نظر نگاه میکند که میدان مشق روحی است که جسم را بنظر نفرت مثبتی و بحث عنصر بیگانه نفس مانندی برای بند و حبس خود می بیند، و کنون جسم بآن منزلت رسیده که در نظرایپیکتیتس Epictetus جیفه ایست که آنرا روح حفاظت می کند، و حیات بعقیده مارک اوریل Marcus Aurelius يك «وقفه ایست در زمین خارجی» خلاصه که مثالیت اخلاقی زینو بنا کرد که از مثالیت مابعدالطبیعه فلاطون عاریت بخوهد.

## (۱۴) شکلی ها - لادری ها : شك چیز نوی در فلسفه یونان نبوده قبلاً هم پارمینید

Parmenide درباره معرفت حسی اظهارشبهه میکرد . و همچنین اتباع هرا کلیتس معرفت عقلی را مورد اشتباه قرار میدادند . سوفسطائی ؛ هم از اختلاف مذاهب و تباین اخلاق و عادات ؛ دلیل های قوی برای خود می تراشیدند ؛ که در مقابل مسائل یقینی شك و اشتباه تولید کنند .

ولی باید اشتباه نشود که این لادری ها مردم جدیدی می باشند که غیر از سوفسطائی ها هستند ؛ بعد از فتح سکندر در ممالک شرق و اطلاع یونانی ها بر اخلاق و عادات و فلسفه شرقی ها ؛ و بعد از مرگ سکندر و انحطاط سیاسی شان ؛ همت ها سقوط نموده و دانشمندان براحت میل کرده و بمقابل مدارس قدیمه ؛ مدرسه های را حت طلب و سعادت جوی جدید احداث شد که از آن جمله مدرسه لادری ها بود . لادری درین دوره مانند سوفسطائی شخص منفی و غماز و پرده در و کج بحثی نبود ؛ بلکه مردی بود که در کار خود مغلوب و در حیاتی که در آن افکار مختلط و اخلاق تا درجه وافی فاسد شده بود . ایمان خود را در باره حق و خیر باخته ؛ و بگوشه فرو رفته ؛ نمیتوانست بمقابل حقائق ( آری ) ریا ( نه ) بگوید ؛ و چیزی که میگفت « نمیدانم » بود .

لادری ؛ بمثل سوفسطائی ؛ خود پرست و خود نما و پول خور نبود ؛ و بلکه بالعکس حیات آن زاهدانه و منعزل از متاع دنیا بوده ؛ بیشتر بحیات رواقی شباهت داشت ؛ نسبت بحیات ابیقروری ها . او در پیروی عادات و عقائد قومی و سیله راحت و اطمینان خود را می جست . سوفسطائی ها بگذشته نگاهی نمی کردند و از خود حجت ها و دلائلی که بر اساس منطق و یا نظم علمی نبود می تراشیدند ؛ و به فصاحت و بلاغت ؛ آن ها را در مردم می قبولانند . لادری ها به سابقیت علم یونانی معترف برده و هیچمدانی خود را بر اصول علم و منطق بنا نهاده ؛ شك و لادریت را بمعراج آن رسانیده ؛ و آنرا بین مذاهب مذهبی قرار دادند . رئیس این مردم پیر و ن<sup>n</sup> Pyrrho ( ۳۶۵ - ۲۷۵ ) است که میگویند در حملات سکندربه شرق و هند رفته و نقش آنها را دیده و بعد از مراجعت

بوطن خود موقع احترام اهالی شده، که آنرا کاهن بزرگ مقرر نمودند، و بعد از مرگ مجسمه آنرا ساختند. اگر چه این مدرسه شعبه ها پیدا نموده و ارکسیلاس Arcesilas (۳۱۶-۲۴۱) مذهب احتمال را در کادیمی رواج داد. و اناسیدیم Enesidemus در حدود میلاد، شك جدلی را بصورت يك ریفارم لادریت، بوجود آورد؛ و سپس سکستوس Sextus بین قرن دوم و سوم میلادی، (شك تجربی) را وضع نمود.

پیرون رئیس و مؤسس لادریت است که کتابی تالیف نموده و شاگردان او روایات او را بما رسانده اند. پیرون اساس لادریت خود را بر اخلاق گذاشته بود و غالباً در دیگر علوم نظریات عمیقی نداشت. او می گفت: هر قضیه، احتمال هر دو جنبه، ایجاب و سلب را دارد؛ و قوه هر دو طرف برابر است. پس حکمت در آن است که به پهلوهایی ایجاب و سلب هیچ حکمی نگرانیم، و از بحث بر کران باشیم، و نزد ظواهر اشیاء توقف نکنیم، زیرا که شك طبعاً کمتر بظواهر متوجه می شود. چرا که ظواهر در نفس انسان بذات خود روشن میشود. شك اگر توجهی دارد به عین اشیاء است، لادری ها معترف اند که فلان چیز بایشان سفید معلوم می شود و شهد بذوق ایشان شیرین می نماید و آتش ظاهراً می سوزاند. اما حکم نمیکنند که آن چیز ذاتاً سفید است و شهد حقیقتاً شیرین و آتش در طبع خود سوزنده است. و ازین سبب ذاتاً خیر و شری نیست، و بلکه این چیزها در حقیقت عرف و اصطلاح است که مردم بآن طرف میروند؛ و اوشان میگویند که يك چیز میتواند گاهی خیر و گاهی شر شود. و همچنین هر چیز میتواند که علی السویه از خیر و شرعاری باشد، پس کسانی که و همماً سعادت و شقاوت خود را مرهون ذات اشیاء میکنند، و بآن ها تکیه می نمایند، و آن را بایدار تصور می کنند، خطاء فاحشی را ارتکاب کرده اند. و اگر قانع می شوند که اشیاء زایل و احوال هم در گردش است البته حکم و تصدیق شان باین اشیاء نیز از بین میرود و میول ایشان و حتی جزع و فزع نیز قطع می شود و بهمه حالات و ظروف آرامی و نیک بختی نصیب شان می گردد. پیرون نظریه شك خود را در اخلاق طرح میکرد، نه در منطق. و اشیاء را نسبت به سعادت انسان قیمت میداد، نه نسبت به ذات معرفت آنها.

از بیرون روایتی در دست نداریم که به منطق و یا به علوم طبیعی اشتغال نموده باشد. و چیزی که معلوم است این است که بیشتر مصروف اخلاق بوده. و ازین رو معلوم نمیشود که با مخالفین خود داخل بحث استدلالی وجدل شده باشد و یا نه.

## (ب) دوره قرون وسطی: فلاطونیّه نو: نظام فلوپتین Plotinus (۲۰۵-۲۷۰ ب. م)

عبارت از یک انکشاف جذابی است از ان عناصر فلاطونی که در افکار قرون وسطی و حتی دوره های جدید، اثر سحر انگیزی نموده است. فلاطون «خیر» را روح حقیقی اشیاء دانسته و عقیده کرده بود که تنها بواسطه آن «خیر» است که اشیاء میتواند قابل تصور و فهم شود. و این نظریه مربوط باین است که: نقص در اشیاء این معنی را میدهد که از وجود حقیقی عاری است، و ازین سبب قابل آن نیست که بطور یقین در فکر و با علم بیاید؛ و ازین جهت مامی بینیم که فلاطون برای دنیای جامد و مادی محسوس کدام نام اصطلاحی نیافته و حتی آنرا مانع شرح حقائق دنیای «مثالی» مطلق دانسته است که ارسطو آن دنیا را بنام هیولای صرف اصطلاح کرده است. و همچنین وقتی که ما از علم التکوین به علم الاخلاق فلاطون می آئیم، باین نقطه می رسیم که با وجود اینکه حیات برترین آن است که از کار و بار انسانی و محیط مادی آن بر کران باشد، باز هم دنیای محسوس یک موضوع مثبت نفرت اخلاقی شده نمیتواند. زیرا که آن نیز چیزی است که حکیم بآن علاقه جدی دارد. و حتی الوسع میکوشد که آنرا تا درجه که ممکن باشد هماهنگ و خوب و قشنگ بسازد. ولی این دنیای محسوس در نظر فلاطونی نو آنطور یک حالت پست و محقری است که حیات دنائت خود را در آئینه آن می بیند و می شناسد؛ و نسبت بان چیزی که در نظر فلاطون بود این دنیا در نظر پیروان فلوپتین خیلی ها جا مدتر و پردرد تر است. و بفکر شان هیولای (شر) اول است که از ان (شر) دوم که بدن باشد اشتقاق شده؛ و از شر بدن شرارت بروح سرایت کرده است. باین صورت علم اخلاق فلوپتین تا جائیکه میدانیم مخالفت اخلاقی روا قیون را از «طبیعت» قطع می کنند. خیر محض انسان در نظر فلوپتین عبارت از هستی تزیینها نه روح است، که بذات خود و بدون اثر بد صحت بدن. تماما از خطا و نقصان عاری است. بشرطیکه



بتوانند خود را با بفعالیّت اصلی و جود غیر محبوس خود ارجاع نمایند ، که در آن وقت هیچ چیز خارجی و هیچ چیز جسمی نمیتواند سعادت را کم و کاست کند . فضیلت شهری «جمهوریت» فلاطون در نظر فلوپتین درجه ادنای فضیلت است ، که تنها مصرف تنظیم جذبات حیوانی شده است و آن هم در اثر اینکه روح به بدن ارتباطی دارد و تبعاً بآن جذبات علاقه عارضی داشته می باشد .

حکمت سامی و یا فلسفی : یعنی عفت ، شجاعت ، عدل ، در حقیقت و اساساً تظہیراتی است که روح برای خود جهت خلاصی از سرایت صحبت بدن حاصل میکند . و بالاخره بواسطه این وسائل ، بلندترین شکل خوبی را دریافت می نماید ، و بدون این مقصد ، ارتباط دیگری به بدن نداشته و تماماً بطرف عقل و برهان متوجه میشود . این هم باید دانسته شود که فلوپتین شخصاً پیرو بسیار جدی فلاطون است و عقیده ندارد که فنانی مطابق آرزوهای طبیعی بدن ، برای تصفیه روح لازمی است . بلکه مرید او فروریوس (Porphyry) است که رهبانیت را باین پیمانه بسیار وسیع در نظر گرفته است .

درین جایک نقطه عالی تری نیز هست که باید آنرا در قوس صعودی که فلاطونی نو از ماده بالایی رود ملاحظه نمود و همین نقطه است که فلوپتین را از مثالیت فلاطونی جدا ساخته است ، و این هم بحثی است که خوب دلچسب است . چرا که نتیجه خوبی است از انعکاسات احترام کارانه که از تعلیمات فلاطون گرفته شده است . یکی از مفروضات امامی فلاطون در مابعد الطبیعه این است ، که (حقیقی) باندازه که حقیقت در بهمان اندازه قابل فکر و قابل علم است . و هر چند که فکر در مجرد از جزئیات محسوس و در تامل در وجود حقیقی تقدم جوید بهمان اندازه فکر یقینی تر و روشن تر می شود . فلوپتین اصرار دارد که چون عقل دارای یک نوع اختلاف و اثنینیت است نمی شود که آنرا حقیقت اولی کائنات بشناسیم و حقیقت اولی کائنات (خدا) است .

او تعالی باید یک وحدت ذاتی باشد که ازین اثنینیت ها کاملاً متعالی و ازین اختلاف ها تماماً بری است . و باین سبب بلندترین شکل حیات انسانی که آن روح (مطلق) را تصور کرده میتواند باید آن حیاتی باشد که در آن همه افکار یقینی از همه قیود مبری شود

و حق‌الیقین گردد و همه وجودها نیت نفس در بیخودی و مجذوبیتی که همه موجودیت‌های مادی را فانی می‌سازد، محو شود. فروریوس روایت می‌کند که استاد او (فلوطین) در آن عرصه شش سالی که با او بوده چهار دفعه این حالت بیخودی را دریافتنه است.

فلاطونیه نو، اصلاً متوطن اسکندریه مصر است که با علم‌یونان ممزوج شده و ذاتاً معیجونی است از مدنیت شرق و یونان؛ و بعبارت دیگر هر کبی است از تصوف شرق و فلسفه یونان. و علاوه بر آن عملیات بسیار صریح انکشافات طبیعی بهمان شدتی که در وجدان اخلاقی رواقیون تمثیل شده بود، رول مهمی را درین مکتب نیز بازی می‌کند؛ و ازین جهت است که تفحصات علم یونانی معراج خود را در بیخودی شوق و نیایش حیرت می‌بیند.

فلاطونی نو، در قرن دوم قبل از میلاد در بین رواقی‌ها بنای کسب وجود نمود و پس از یک قرن، یعنی قرن اول قبل از میلاد، فیثا غوری نو نیز بحیث یک مکتب اخلاق کسب وجود نمود. این هر دو مکتب با هم ممزوج شده آراء شرقی را هم در خود گرفتند. در قرن اول و دوم بعد از میلاد توجه زیاد به کتب فلاطون و مخصوصاً تیمائوس بعمل می‌آمد. و شر و حی بران می‌نوشتند؛ و مجادله درین مسئله بود که آیا فلاطون دنیا را قدیم میداند و یا طوری است که یهود و نصاری آنرا حادث می‌شناسند. فیلو جود یوس Phlogudaeus یهودی اسکندری درین وقت رئیس این مکتب است. و هم اکثر اعضاء این مدرسه یهودی‌ها ئی می‌باشند که از یونان آمده و توریت ایشان هم بزبان یونانی است که هیچ کدام از ایشان عبرانی را نمی‌دانستند.

این یهودی‌های اسکندریه، دعوی داشتند که فلسفه توریت بهتر و قدیم تر است ازین فلسفه یونانی، و ازین سبب می‌گوشتند که توریت را طوری که (هومر) را یونانیها شرح رمزی کرده بودند نیز رمزاً شرح نمایند. و ازین رو توریت را بصورت اجمال عبارت ازین میدانستند که قصه نفس است به همراه خداوند. که نفس با اندازه قرب و بعد خود از جسم بخداوند کسب قرب و بعد می‌کند. ایشان فصل اول (سفر التکونین) توریت را اینطور تاویل می‌کردند که خداوند عقل خالصی را خلق نموده و بر مثال این عقل خالص عقل دیگری نیز خلق کرده که بزمین نزدیکتر است و آن آدم (ع) است، که برایش حس اعطا نموده

است که (حوا) باشد، زیرا که عقل باین حس ضرورت دارد. پس متأسفانه عقل نزد حس بنای تسلیم شدن را گذاشت و نزد لذت که (مار) باشد فروتنی کرد.

فیلموی مذکور (۱) میکوشید که بین آراء یونان و توریت تطبیقات کند، مثلاً یکی از تطبیقات او این است که عنایت خداوند مستقیماً به بنده نمی رسد و واسطه بکار دارد و همچنین انسان بخداوند بدون واسطه هارسیده نمیتواند که واسطه اول عبارت است از «لوغوس Logos» (۲) «کلمه الله» که نمونه عالم است و واسطه دیگر عبارت از حکمت خداوند است و بعد از آن مرد خداوند (آدم ع) است و باز ملائکه و بالاخره قوت های متعدد دی میباشند که عبارت اند از ملائکه و جن و غیره که اوامر خداوند را تنفیذ می کنند. و انسان بواسطه تطهیر نفس که توسط زهد و عبادت حاصل میشود میتواند که از یک واسطه بواسطه دیگر ارتقا جوید تا بواسطه بزرگ که

(۱) بعد از فیلو جودیوس، فلوطین بزرگ ترین مصلح این مکتب بروی کار آمده و با شاگرد خود ملکوس سوری (مشهور و ملقب به فروریوس تائیری) اساس جدی این مدرسه را طرح نمودند. و اگرچه بعد از فیلو جودیوس درین مدرسه خوفی بمیان آمد که مبادا دین یهودیت و نصرانیتی که هنوز در پرده خفا است بر افکار فلسفی این مکتب غلبه نکند. و برای پیش آمد به این احتمال اقدامات جدی از طرف مدرسه بعمل آمد، ولی بالاخره دین های مذکور به مدرسه غالب آمدند که در عین حال این مدرسه هم بآن ادیان تاثیر های جوهری نمود. و از آنجا لاهوت کسب و جود کرد، که در حقیقت دوره پدران کلیسا Patristic period بدون نتیجه این حرکت فیلو جودیوس دیگر چیزی نیست که امثال اگسیتین Aurelius Augustinus ماورای این اصول کار مهم بیشتری نکرده اند.

(۲) لوغوس گاهی بمعنی آله است مثل اینکه هنوز توسط آله کار می کنند و هم گاهی بمعنی ذریعه معرفت آمده است که ما خداوند را بذریعه آن می شناسیم. و نیز هم بمعنی ذریعه و یا موجب شفاعت استعمال شده است. و هم گاهی در توریت عبارت از آن ملائکه است که نا بینا ظاهر شده و امر خداوند را با یشان رسانده اند و گاهی هم بمعنی قوه قانون عالم. و هم گاهی بمعنی قدر خداوند نیز آمده است. طوریکه هراکلیتس و رواقیون عقیده داشتند. و نیز احیاناً همان مثال فلاطونی است که خداوند عالم را بر نمونه آن آفریده است. که بعداً نصرانی ها آنرا به «ابن» تعبیر نموده اند. ولی «کلمه الله» که در قرآن مجید ذکر شده است بهترین کلمه علمی است برای لوغوس.

قوت های مذکور هم گاهی حواله به مثل فلاطونی میشود و هم گاهی چنان مینماید که روابط توحید بین الاشیائی است. طوریکه رواقیون می گفتند. و گاهی هم عبارت از درجات صعود نفس است بجانب خداوند. و گاهی هم صفات خداوند است.

کلامه خدا باشد برسد و انسان آنوقت به تطهیر شروع کرده میتواند که بداند محسوسات باطل و زائل اند. غایت نفس این است که بالذات بخداوند برسد و با او اتحاد کند و به معرفت عالم طبیعت اکتفا نماید. که این درجه اول است و کسانی که خداوند را توسط واسطه میدانند بدرجه دوم اند.

(ج) دوره جدید: بعد از آن که اخلاق در قرون وسطی مراتب زیادی را از عقاید و افکار مختلفه پیمود و مجموعه مرکبی از عقائد شرق و نظریات یونان و آراء روم بمیان آمد که مشکل بود بآن يك ماهیت دینی و یا فلسفی خالص نسبت داد. و ازین سبب در حوالی قرن پانزده میلادی بعضی از نویسندگان غربی باین فکر آمدند که باید ماهیت اخلاقی متشکل از ذاتیات اصلی اخلاق باشد و واحد ممکنه کوشش بعمل آید که اخلاق از عناصر رسوم و عنعنات مجرد گردد. که این کار نزدشان در زمینه های روابط مدنی و سیاسی و مخصوصاً در روابط طبیعی جامعه ها ضروری شمرده می شد و ازین جهت است که می بینیم مناقشات اخلاقی جدید در اطراف قانون طبیعی که نقطه آغاز این مطالب است بنای شروع را گذاشت.

۱. البیریسکس - بنتیلیس Albericus. Gentilis ( ۱۵۵۷ - ۱۱۶۱ )  
و هو گوگرو و شیس Hugo-Grotius ( ۱۵۸۳ - ۱۶۴۵ ) اولین اشخاصی بودند که درین باره شرح منظمی دادند. قانون طبیعی در نظر گروشیس و باقی نویسندگان معاصر او يك حصه ایست از قانون فطرت که از طبیعت حقیقی انسان که از باقی حیوانات باین ممتاز است که میل اجتماعی سلیمی دارد و بنظم و آئین هم علاقه مند است، استنباط شده و قانونی است که مانند حقائق ریاضی لا یتغیر است.

این قانون در مفهوم خود که از طبیعت انسانی اخذ شده است، مقام تقدم بالذات را دارد. و لاکن چون بعد از جمعیت انسانی بوجود آمده است زماناً موخر هم شناخته می شود. و این نظریه از آن مقننین اخیر رومی گرفته شده که (قانون طبیعت) را بحیث عماد و قوام و حتی معیار قوانین موجوده میدانستند. و هم گاهی آنرا بحیث مقیاس مثالی اصلاحات قوه مقننه، سردست می گرفتند. و هنوز هم دیده میشود که اسلوب مقننین در بعضی

صحائف (جو ستمینیان Justianian) بیک زمانه از حیات انسانی یعنی قبل از تاسیس جمعیت های مدنی اشاره می کند، که (قانون طبیعت) در آن دوره به تنهایی حکمرانی می کرده و در آن دور (حکومت طبیعی) دارای آنطور وجود خارجی بوده که در آن افراد و عائله ها جدا جدا اما به پهلوی همدیگر فقط در سایه قانون طبیعی زیست میکردند، و تجاوزات ذات البینی شانرا توسط آن قانون جلو گیری می نمودند؛ و ایشان طبعاً نظام عائله و متبوعیت و الدین و اخلاص و امانت زنان و رعایت پیمان هارا فروغ و افزونی میدادند.

گروشمس این نظریه را بحیث اساس بدست گرفت. و بآن ضوابطی افزود که آنرا قوت و مقامات بیشتری دهد تا بتواند برای حفظ حقوق و وظائف بین المللی مصدر مراجعاتی شود. علی الخصوص که نامبرده باین معتقد بود که ملل مستقل در استعدادات مشترك خود و هم در روابط ذات البینی خود همیشه بر حسب (قانون طبیعت) رفتار می کنند؛ ولو که این عقیده بخودش منحصر بود.

اگرچه عقیده (میشاق اساسی) که بحیث مبنای قانونی حکومت قبلادر بعضی جایها و مخصوصاً جرمنی و انگلستان بیشتر ملحوظ شده بود و شاید ازین جهت بود که رساله نامبرده موسوم به (De-Jure-Bell-Et-Pacis) مقبولیت و کامیابی فوری را حاصل نمود و توانست نظریه او را در باره (حقوق طبیعی) اثبات کنند و بمیان آورد.

گروشمس حقیقتاً مؤسس این نظریه است. او توانست در نوشته جات خود مفکوره قانون را که بر اساس طبیعت عقلی انسان وضع شده و بنوبت خود تماماً اجتماعی است واضح بسازد. و علاقه بین المللی را در طرق مجامله، تجارت و جنگ برشالوده که بیشتر انسانیت کارانه و بیشتر منور باشد وضع نماید. پیروهای جرمنی او که عبارت اند از بوفن دورف (Buffendorf ۱۶۵۵-۹۴) و لپنیتز (Leipnitz ۱۶۴۶-۱۷۱۶) و توماسیوس (Thomasius ۱۶۵۵-۱۷۲۸) و ولف (Wolf ۱۶۷۹-۱۷۵۴) بایک شعور قویتر و ذرائع فلسفی بهتری؛ کار او را پیش برده و بالاخره يك نظام مكمل حقوق و وظائف را منسكشف

ساختند که به همه زمینه های فردی و عایلوئی 'ملکی' سیاسی و بین المللی آن قابل تطبیق بوده و معنای يك قانون اخلاق مثبت Positive محسوب می شد. و ای این مکتب قدری محافظه کار بوده و کاری که توانست این بود که آن نظام اجتماعی موقت را که موجب تشمت افکار آن وقته شده بود قدری تعدیل نمود.

مکتب عقلی فرانسه Rationalism يك دوره دیگری را گرفته و خواست که يك مرکبی از تصورات بسیار اساسی که از ساینس طبیعی جدید نشئت نموده و از مفکوره های ر و حیاتی که از لاک Locke و بیروان او گرفته شده بود بدست آورد. این مکتب نیز عقلی بود ولی نه بآن درجه که تنها از مدرکات عقل خالص. يك نظام علم الاخلاقی را بمیان آورد؛ و نظام موجوده اعتقادات و مؤسسات را عرضه تنقیدات مطلق قرار دهد؛ تنها چیزی که می خواست همین قدر بود که باید مؤسسات موجوده سر دست لغو شود. و يك چیز سر دستی و مفید و تازه در امور اجتماعی یعنی (يك نظام اجتماعی و در اثر عملیات واضح اختیاری که غایه آن سعادت عمومی باشد) بر روی کار بیاید. زیرا عقل يك مفکوره اجتماعی تولید می کند؛ که در اثر این مفکوره 'همه مردم آزاد و مساوی باشند؛ و هم احتیاج و بیچارگی اقتصادی محو گردد؛ و ثروت و ذکاء مجموعی به پیمانه وسیع به کار انداخته شود. و با بدبینی زیاده به نظام موجوده اجتماعی' باز هم نظر باستعداد وسیع طبع انسانی که بطرف تکامل دارد' این مکتب خیلی خوش بین بود؛ که شاید يك نظام اجتماعی بر اساس آزادی و مساوات و رفع بیچارگی های اقتصادی روی کار آید؛ و سرمایه ها و ذخائر عقلی درین راه به کار افتد. که درین باره دسته از نویسندگان و مفکرین امثال هلو تیس Helvetius (۱۷۱۵-۷۱) و دیدرو Diderot (۱۷۱۳-۸۴) و کان دیلاک Condillae (۱۷۱۵-۸۰) و هولباخ D'Holbach (۱۷۲۳-۸۹) نیز باین عقیده بودند. و مخصوصاً کتاب 'نظام اجتماعی' دهولباخ که در (۱۷۷۴) طبع و نشر شده بود هم باین نظریه بود. فرقی که بود این بود که علم اخلاق جرمنی اصرار داشت که قانون طبیعی در طبیعت خود اجتماعی است و افکار فرانسوی ها ابرام می کردند که طبع این قانون فردی است. که نه تنها بعضی افکار در انقلاب کبیر فرانسه بلکه بعضی نظریات صحافیون امریکا در نصف اخیر قرن هژده ازین افکار سرچشمه گرفته بود.

نظریات علم‌الاخلاق انگلیسی قوام اصلی خود را از هو بز (Hobbes) (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹) می‌گیرد. هو بز از تحلیل‌ات ساختمان و مزاج فرد شروع می‌کند و فرد را مجموعه‌ای از سابقه‌های انانیت می‌شناسد، که هر يك از این سابقه‌ها آرزوهای نامحدودی را بحیث غایه در نظر خود دارد. هو بز وجود میلان اجتماعی ذاتی و همچنین میلان عقلی را در فرد انکار می‌کند، و چیز را که معترف است همانا عزم و اراده‌ی انسان است. و آن هم در رسیدن به کام خود. پس مفهوم اجتماعی بمقابل معنی انفرادی این فرد خود کام، بدون هرج و مرج و هر کس مردك سر خود شدن و تنازع و جنگ همگان، دیگر معنی نمی‌دهد. و از آنجا که کام خواهی و لذت طلبی فرد در حقیقت يك تناقض است بر روح اجتماع پس ازین رو تمتع فرد بدون توسط حکومتی که سلطه‌مطلقه داشته باشد و برای کار و بار هر فرد فضای مناسبی را تعیین کند، بدیسگر صورت ممکن شده نمیتواند. و این‌طور حکومت باین صورت میتواند که آمر و منظوری ده امتیازات و تعهدات اخلاقی شود. و باید آمریت این حکومت نسبت به افراد مطلقه باشد، چرا که قانون مطلق است و از سرحد طبیعی خود تجاوز کرده نمی‌تواند. تعلیمات هو بز دارای سه اصل است: (۱) روحیات که فرد را به انانیت مطلق دعوت میدهد (۲) فکر لذت (۳) فکر مبادی اخلاق. که این هر سه چیز موجب آن شده است تا حکومت را سرچشمه‌ی مکارم اخلاق و روابط سیاسی قرار دهد. و آمریت آن را غیر محدود بسازد.

ولی خوشبختانه عکس العمل بموقع، در مقابل قساوت هو بز، بزودی از طرف جان لاک (John Locke) (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) بمثل آمد جان لاک عقیده دارد که فرد در محافظه زندگی و هم در تملك مال و هم در فعالیت اجتماعی حق طبیعی حیات دارد. و این حق را تا آن اندازه مالك است که عین این حق را از دیگران سلب نکند؛ و حکومت ازین سبب بوجود آمده است که این حقوق را بواسطه فیصله دعاوی و باجلو گیری از تجاوز حفظ کند؛ و ازین رو حکومتی که ازین سرحد بیرون می‌شود و بر حقوق فوق افراد تجاوز می‌کند، لغو و باطل است.

يك سلسله نويسند گمان امثال شفتسبري (Shaftesbury) (۱۶۷۱-۱۷۱۳) و هچيسن Hutchison (۱۶۹۴-۱۷۴۷) و بتلر Butler (۱۶۹۲-۱۷۵۲) و آدام سمت Adam Smith (۱۷۲۳-۹۰) تحليلات مزيد طبع انساني را روي دست گرفته و كوشش مي كردند. كه وجود سايقه هاي مفيد و بي آلايش را و همچنين ميلان هاي خدمت بسعادت ديگران را تأييد نمايند .

از طرف ديگر دسته امثال كد ورت Cudworth (۱۶۷۱-۸۸) و مور More (۱۶۱۴-۸۷) و كمپر ليند Cumberland (۱۶۳۲-۱۷۱۸) و كلارك Clarke (۱۶۷۵-۱۷۲۹) و پرايس Price (۱۷۲۳-۹۱) بدريافت اين مسئله توجه كردند كه اصل استناد و امتياز اخلاق از كجا نشئت كرده؛ و كوشش كردند كه بگويند اساس مذكور در حكومت ايجاد نشده بلكه از قانون لايتغير عقل و از يك شعوري كه مانند رياضي حقيقي و يقيني است، سرچشمه گرفته، و يا از حدس نشئت گرفته است .

مگر در عين اين جستجو ها مسئله هاي جد يدي در روشني آمد؛ و مردم را بدين مسائل متوجه ساخت: (۱) ارتباط سعادت (يعني ميلان هاي خودخواهي انسان) به فضيلت (يعني ميلان هاي افاده بديگران) (۲) طبيعت تميز نيك و بد يا معيار خير و شر (۳) طبيعت معلومات اخلاقي . مسئله اول بتلر را وادار كرد كه (وجدان) را بحيث يكي از عوامل آمره طبيعت معرفي كنند و همچنين آدام سمت و هيوم Hume (۱۷۱۱-۷۶) را برانگيخت كه نظريه قوي و بارز «عاطفه» را بحيث يك هسته مركزي، كه همدردي هاي اخلاقي توسط آن توليد مي شود بميان آورد. كه عمليات آن، اتصال قريبي به سعادت فرد داشته باشد. مسئله دوم و سوم بحيث مجموعي موجب كشيدگي ها و مجادله هاي فكري بين مكتب منفعت Utilitarianism و مكتب حدس Intuition Alism شده منفعتي ها عقیده کردند كه «سعادت بزرگتر براي تعداد بزرگ تر» معيار خير و اساس تعهدات و سرچشمه همه قوانين اخلاقي است؛ و بايد اين كار به تجربه هاي عملي در نظر گرفته شود . حدسي ها ميگويند كه بهاي اخلاق اصلاً و مطلقاً چيزي است كه بهيچ نتيجه مربوط نيست و فقط در نفس عمل است .



هر کدام ازین دو مکتب شعبه‌های الهیاتی و غیر الهیاتی دارد، که کانت از جمله حدسیون الهیاتی و در حقیقت بزرگ‌ترین اخلاقیون دور جدید است. از جمله منفعتی‌های ما بعدالطبیعی اشخاص مشهور عبارت انداز کی Gay (۱۶۸۶-۱۷۶۱) و Paley (۱۷۴۳-۱۸۰۵) و از جمله منفعتی‌های غیر الهیاتی، جرمی بنتام Jeremy-Bentham (۱۷۴۸-۱۸۴۲) است که بیشتر باقران خود غلبه نموده؛ و بنتمام مسئله سعادت را به‌مراه بحث از ساینه‌های متعدد طبیعت انسانی (که خودش این ساینه‌ها را مجرد نامیده است) تحلیل می‌کند. و اساس نقشه نهائی و عمیق اصلاحات قضائی و جزائی را طرح می‌نماید. توسط این شخص است که منفعتی‌ها در نصف اول قرن نوزده آله قوی اصلاحات اجتماعی شدند و هم بکوشش ایشان تحریکی که به تقسیم عمومی و مساویانه سعادت بعمل آمده، منجر به معیاری شد، که بذریعه آن همه عادات و عنعنات و موسسات زیرسنگش و امتحان آمدند؛ و بسیاری آنها باین امتحان در شکل‌های موجوده خود ملزم قرار داده شدند.

و اینک بعد از شرح عملیه‌تطور علم اخلاق در دوره‌های جدید، به شرح بعضی از نظریات و مکاتب و شخصیات بزرگ اخلاقی این دوره می‌پردازیم:

### (۱) دیکارت Descartes (۱۵۹۶-۱۶۵۰) کدام کتابی در اخلاق نوشته ولیکن

بمسائل اخلاقی در نوشته جات خود و هم در رساله که در جذبات روح نوشته است تماسی نموده و در نظریات اخلاقی او اثری از افکار سقراط موجود است، و هم از نفوذ فلاطونی و رواقی خالی نیست. و چنان معلوم می‌شود که عملاً شخص رواقی باشد.

او اراده را مربوط به فکر روشن میدانند اگر مرد یک جوهر مجرد و با روح عقلی می‌بود و جسمی نمیداشت، یقین که همیشه بروشنی و راستی فکر عمل میکرد، پس سر چشمه شر از جسم است؛ و باین صورت جسم موجب عواطفی می‌شود که سدرام علم حقیقی شده و انسان را تشویق به آرزوهائی میکند که حقیقتاً مرغوب نمی‌باشد.

اگر روح و با جوهر مجرد عقل انسان بحالش گذاشته شود، در حد ذات خود تماماً فعال و تماماً آزاد و تماماً خیر است. مگر در اثر نفوذ جسم و آن چیزهای خارجی که بر جسم اثر دارد، اسبابی فراهم می‌شود که انسان بعضاً منفعل یعنی بردهٔ انفعالات و «شر» میگردد.

چیزی که نصب العین ما است این است که عقل و اراده ما بر جذبات و انفعالات فوقیت جوید، انفعالات (بشمول جذبات) ممکن نیست که تماماً مغلوب شود، زیرا که روح انسانی حقیقتاً با جسم مقرون است؛ و لاکن اینقدر شده میتواند که فوقیت جذبات عالی بر جذبات دانی صورت بگیرد. حیرت و مفاد عقلی از جمله این جذبات است که توسط تهذیب این ها میتوانیم قوه فکر روشن و با علم حقیقی را ترقی بدهیم؛ و وسائل اخلاق را پیش ببریم. خلاص کلام اینکه اخلاق نزد دیسکارت سیطره عقل است بر عواطف؛ و بدالتیجه رغبت است بآن چیزی که ما آنرا حق و خیر میدانیم تا بتوانیم بحیات با فضیلتی که موجب اطمینان ضمیر باشد زندگی کنیم؛ و این است بهترین مکافات اخلاق.

(۲) اسپینوزا (Spinoza) (۱۶۳۲-۱۶۷۷) مؤلف نظام ما بعد الطبیعه اخلاق است. و علم اخلاق او در اول نظر چنین معلوم می شود که ما بعد الطبیعه است و نام اخلاق سهواً بر آن گذاشته شده، اگر این گفته حقیقت داشته باشد که علم اخلاق او ما بعد الطبیعه است، این گفته بیشتر حقیقت دارد که علم ما بعد الطبیعه او اخلاق است. اسپینوزا (بر خلاف دیسکارت که توجه کمی با اخلاق نمود داشت) بعلم اخلاق آنقدر اهمیت داده که دیگر مسائل فلسفی را تابع آن دانسته است. اسپینوزا فلسفه را برای خود یک دین عقلی اتخاذ کرده و آنرا به عناصر تصوف عالی وحدت الوجودی قرین ساخته است.

انسان باید برای دانستن حیات اخلاقی، توجه خود را بر بعضی دواعی حفظ ذات که ماهیت هر شخص را تشکیل میدهد، متمرکز بسازد. زیرا که جذبات و عواطف انسانی مولودات این دواعی می باشند. کمون خاصیت این حفظ ذات و این تحقق ذاتی بر حسب مراتب انکشافات ذهنی مردم متفاوت است، که ترقی اخلاقی با این ترقی ذهنی گام بگام پیش میرود. اسپینوزا برای علم سه درجه (و گاهی چهار درجه) متصاعداً قایل میشود. رأی، فکر، حدس. در درجه پائین (قبل العلم) پیش از رای انسان عموماً توسط «صدفه» بدون بصیرت عقلی قیادت می شود. خودی که درین موقف در جستجوی خودشناسی است پیش از فردی نیست

که توسط زمان و مکان متأثر شده و این وقت لذت برای او تمام خیر؛ والم برایش تمام شر است. و چون خودی انسان درین موقف بفعلیت شعور خود قیادت نشده و عموماً زیر اثر عوامل خارجی رفته است. فکر او نیز درین موقف بحال برده گی است که طبیعت حقیقی انسانی بهر ذریعه می کوشد که خود را از چنین برده گی که به نزد حس و باقی اشیاء خارجی که آنرا اغوامی کند دارد؛ نجات دهد. در مرتبه فکر عناصر کلی و فعالی که در طبع انسان است خود را ظاهر ساخته و انسان را در آزاد ساختن آن از خصوصیات و حسیات کمک می کند. انفعالات اگر گاهی از بین افکار نافه دیده شوند خود بخود قوه خود را می بازند. و انسان خود را از بند اشیاء خصوصی حبها و بغضها آزاد می کند. بشرطیکه اگر بتواند مواضع حقیقی آنها را در نظام طبیعت و قانون کلی که آنها را مراقبت می کند بیابد. اگر انسان بصیرتی در موقع خود که در مجموع نظام اشیا دارد حاصل کند؛ و ضرورت مجموعه نظام کائنات را بشناسد؛ یقین است که همه خوفها و اسفها؛ و همه حرمانها و رنجشها را ترك گفته و گوهر اطمینان قلب را بدست می آرد؛ انسان درین طرز تفکر کما غ خود را به ماورای پیریشانیهای انفعالات بالا برده و آنرا به مسرت های رضا به نظام کلی اشیاء پی می سازد. در موقف اعلائی انکشاف عقلی؛ یعنی در علم اصحاب قوه قدسی؛ فکر تمام کائنات را يك وحدت مکمل می بیند. که همه اشیاء (بشمول انسان) مظاهر لایتنهایی آن وحدت محسوب می شوند. این شیوه موجب يك فعالیت روحی قدسی و بررسی می شود که توسط آن عقل ماهیت خود را در وجود لایتنهایی تشخیص می کند و به محبت شعوری (خدا) مشحون می گردد. سپینوزا میدید که سه قسم اخلاق در دنیا حکمرانی نموده است (۱) اخلاق بردا و مسیح؛ که لطف و ملائمت مفهوم آن بوده و افراد را بدون امتیاز برابر دانسته و شر را به خیر معالجه کرده و بین فضیلت و محبت وحدتی بمیان آورده و در سیاست؛ دیموکراسی را مراعات می نمودند (۲) سیاست نیمچه و ماکیاولی که قوت را تمجید می کردند و بمساوات قائل نبودند و همیشه به جنگ دعوت می کردند و لذت حیات را در خطرها و مجاربات میدیدند و فضیلت نزدشان قوت برد و سیاست را هم از پهلوی ارسطو کراسی مشاهده می کردند. (۳) اخلاقی که سقراط و فلاطون و ارسطو در نظر داشتند و تصور می کردند که نه رحمت

تنها و نه قوت مطلق میتواند که فوقیت و حکومت داشته باشد و فقط عقل پخته و متین و آزموده میتواند که به تطبیق ظاهر و ف مختلفه حکمیت کند. یعنی کدام جای باید محبت و کدام جای قوت استعمال شود، و ازین رو این فیلسوف ها می کوشیدند که بین فضیلت و بین عقل وحدتی بیابند؛ و حکومت هم مخلوطی از ارسطو کراسی و دیمو کراسی باشد. سپینوزا این سه صورت مثالی اخلاق را دیده و میخو است که آنرا در یک وحدت متسق بیاورد. سپینوزا بحیث یک فیلسوف وحدت الوجودی لذت را سعادت میداند که غایه اخلاق است و لذت نزد او نسبی و یک حال انتقالی است از حالت کمال بکمال بیشتری. سپینوزا میگوید اگر انسان کامل خلق می شد به لذت مستشعر نمی گشت. سپینوزا بعقیده وحدتی خود انانیت را غریزه عالی بشر میداند و میگوید نباید کسی خود را قربانی دیگری کند. بلی انسان میتواند چیزی را که خیر میداند، با امید خیر بزرگ تری ترك کند. انسان باید خود را دوست داشته نفع خود را بخواهد و به جستجوی وسائلی که او را از حال موجوده اش کامل تر بسازد بکوشد. و ایضا که انسان خود را دوست داشته باشد خطری ندارد. بشر طیکه عقل چیزی را نخواهد که مخالف سیر طبیعت باشد.

سپینوزا به تواضع قیمتی نمی گذارد و میگوید اقویاء متواضع میخوهند که مردم را بفریبند و گمراه کنند. و ضعفاء متواضع مردمان پست فطرت اند و تواضع شان خجالت آور است. پس تواضع بهر صورت نقص است. و فضیلت گفته نمیشود. سپینوزا میگوید تواضع در حقیقت موجود نیست و اگر باشد هم خیلی کم است حتی فیلسوف هایی که درباره تواضع کتاب ها نوشته اند چون بدقت دیده شود معلوم می شود که نام ها و لقب های خود را در دیباچه و عنوان کتاب خود آن قدر جلی و مطمئن نوشته اند که مخالف موضوع کتاب های شان است. سپینوزا بر حسب مسالك وحدتی خود خیلی ها برخلاف حسد و کینه و نفرت میکوشد و بدون ایجاد محبت دیگر علاجی برای این ها نمیداند. سپینوزا اخلاق را درین میداند که عواطف؛ تابع عقل شود و هر عاطفه تحت نظر عقل به عاطفه نیک معامله گردد. روی هم رفته بدون نظریه محبت که سپینوزا از دین گرفته است، در باقی جهات اخلاق سپینوزا رنگ یونانی دارد؛ و هم طوریکه گفته شد اخلاق را بر ما بعد الطبیعه

مربوط ساخته و میگوید: باید اخلاق؛ قانونی وضع کند که رغبات متنافره انسان هارا منظم ساخته و بعد از آن انسان بتواند سلوکی کند تا بهمراه میلان های عقل که مارا بملاحظه مواقف مختلفه مسا عدت می کند، سازگار باشد؛ وبمساعدت خیال به نتایج عالی تری برساند. و همین چیز است که انسانرا از قیود بندگی نجات میدهد. چرا که حریت فقط در سیطره عقل است و در نجات یافتن از اوامر عاطفه کور. و این چیزی است که خیر عمومی و خیر مجتمع را بار می آورد. کسی که بر نفس خود حاکم است حریت حقیقی دارد؛ کسی که بزنجیر عواطف و احساسات مغلول است آزاد نیست و نباید آنرا آزاد گفت و او را مسئول حرکات و اعمال اوشناخت. سپینوزا بمانند باقی صوفی های و حدتی به جبر مائل است و میگوید که عقیده ما به جبر، اراده و عزم و مقاومت مارا در مقابل دندان های تیز زمانه محکم می سازد؛ چرا که مایقین داریم چیزی که از زمانه می آید خواه خیر است و خواه شر، نتیجه حتمی و مبرم قانون کائنات است، و این بس است که مایقین ثابت داریم که هر چه در عالم واقع می شود بامر جاوید خدای لایزال است. که در آن تعبیر و تبدیلی راه ندارد. ما باید بهره که می آید راضی باشیم؛ چه این ها صدفه و اتفاق نیست بلکه جزوی است از بناء محکم عالم کون؛ و لاجرم از آن گزیری نیست؛ و باید هر پیش آمد را به اقباس پذیریم و آنرا جز و نظام جاوید خدا بدانیم. نتیجه میگوید: «هر چه ضروری است بمن ضروری وارد نمیکند. محبت تقدیر روح طبیعت من است» این فلسفه جبریه به ما تعلیم میدهد که از مرگ نباید ترسید و میگوید «کوچک ترین چیزی که مرد زنده بآن فکر میکند مرگ است».

(۳) لاک: JOHN LOCKE (۱۶۳۲-۱۷۰۴) اول چیزی که در علم اخلاق بنظر

می آید این است که لاک از اراده بمعنی معروف آن انکار دارد و میگوید: «اراده متوجه ساختن ذات است بطرف حرکت و یا بطرف سکون» حرکت نزد لاک تفکیر؛ و سکون در نزد او خمود فکر است. لاک میگوید فرد در این که اراده می کند یا نمیکند (باین مفهوم اراده) آزاد نیست، حریقی که دارد این است که میتواند بمقتضای فکر خاص خود عملی را اجرا کند. نزد انسان رغبات معینه موجود است که میتواند بین نتایج آنها مقارنه

کرده یکی را اختیار کنند و دیگری را به تاخیر انداخته، وسوم را بگیرد. یعنی رغبات را از حیث نتایج آن ها خواه لذت و خواه الم باشد اختیار کنند. لاک لذت را خیر؛ و الم را شر میدانند؛ و خیر و شر و بالذات و الم، سابق های اساسی سلوک انسان است. مقیاس سلوک از حیث کمال و نقصان آن باندازه مطابقت آن است بقانون اخلاقی، که فرضیت آن بر انسان ثابت است؛ زیرا که با راده خداوند تثبیت یافته است. و بعقیده لاک قانون اخلاق قانون موضوعه جماعت سیاسی نیست. بلکه بر بشر نازل شده است. و نه هم بعقیده لاک این قوانین اخلاقی در فطرت بشر از روز ولادت آن مر کوز و مفطور است؛ و بلکه بشر آنرا به تجربه می آموزد؛ و یقین دارد که قانون خدائی است نه موضوعه بشر.

(۴) هیوم: HUME (۱۷۷۶-۱۷۱۱) میگوید: سلوک انسان عمل آلی محض است؛

و در سلوک انسان اراده که تماماً آزاد باشد، موجود نیست. اگر توطیعت يك انسانى را شناختی، بعد از آن میتوانی از مواقف آینده او پیشگوئی کنی. هیوم میگوید که سابق حقیقی سلوک انسان، لذت و الم است؛ که بتوسط این دو چیز خیر و شر را تمیز میدهیم. عقل نمیتواند که انسان را بطرف عمل متوجه و باعث کند؛ چرا که عقل نظریه محض است و چیزی را از وظائف عملی مالک نمیشد؛ و اگر چیزی هم داشته باشد، همین قدر است که سابق را که معمول شهوت و رغبت است بطرفی متوجه می سازد. عقل جنبه حق را نشان میدهد؛ اما در سلوک انسان موثر نیست؛ که آنرا بطرفی متوجه بسازد. محرك حقیقی انسان به عمل همان مشاعر و عواطف او است؛ که هیوم این عواطف را به ساکن و عنیف تقسیم می کند؛ عواطف ساکن عبارت اند از جمال و قبح؛ و عواطف عنیف عبارت اند از حب و کره، حزن و سرور، غرور و تواضع؛ و تا وقتی که اعمال مانتيجه عاطفه است، نمی شاید که ما عقل را حکم اخلاقی قرار بدهیم؛ بلکه حکم اخلاقی بعقیده هیوم يك غریزه اخلاقی است که در وجود انسان مر کوز است؛ و همین غریزه است که با خلاقیت اعمال حکمیت میکنند؛ و اساس حکمیت آن شعوری است به لذت یا الم. باینطور فضیلت در نزد هیوم چیزی است که لذت را در شخص تحریک می کنند؛ اما آن خاصیتی که ما را به اعمال دیگران حکم می سازد، بلکه ایست که مخصوص انسان است. که بتوسط آن میتواند دیگران را

در شعور خود شريك ساخته، بنفس احساس شان حس کنند؛ و بموقوف شان ایستاده شود. درین وقت شخص حکم می بیند که آیا آن اعمال ایشان مستحق ثناء است یا مذمت، چرا که درین وقت تصور می کند که گویا آن اعمال از خودش صادر شده است؛ و می بیند که اگر این اعمال از خودش صادر می شد، درو چه شعوری را تولید می کرد؛ اگر شعور سرور بود البته این عمل صالح بود؛ و اگر خجالت حس می نمود البته آن عمل غیر صالح محسوب می شد. این است مقیاس ما (بعقیده هیوم) برسلوك مردم.

بعضی ها عقیده دارند که حکم ما بر اعمال مردم از روی مصلحت خود ما است؛ یعنی مقیاس ما باعمال مردم حب ذات است که در ما مرکوز است؛ اما هیوم باین عقیده نیست؛ و بلکه آنرا از ملکه خاص انسان میداند؛ و میگوید ما بارها اعمالی را که هزاران سال قبل ازین بعمل آمده تقدیر می کنیم؛ و هم بارها کارهای خوب دشمنان خود را تمجید کرده ایم، که حب ذات ما بایشان هیچ را بطئه ندارد، و حتی شاید کارهای شان بعضاً بمصلحت ما هم مخالفت بکنند.

فضیلت چیزی است که در نفس انسان ایجاد رضا و لذت می کنند و معنی آن این است که خیر و نافع است؛ و لاکن هیوم خیلی حذر می کند که منفعت را بمعنی فردی استعمال نکند؛ چرا که مقصد او منفعت عام است؛ و بعقیده او کسی که خیر را بعدد بزرگتری از مردمان متوجه می سازد، بارها بهتر است از آنکه بیک فرد برساند.

(۵) کانت-KANT: (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) عقیده دارد که انسان بحیث يك موجود

عقلانی، باید بلا شرط بعضی از قواعد حق را و یا بعبارت دیگر (امر قطعی و وظیفه) را قبول نماید. او میگوید: هیچ عملی خوب گفته نمی شود، تا از يك محرك خوب نشئت نگیرد باشد؛ و باید این محرك ذاتاً از میلان های طبیعی بهر کیفی که باشد، مختلف و مبری باشد. (وظیفه که باید وظیفه باشد، باید برای نفس وظیفه اجرا شود) او میگوید: باینکه بدون شك کار فاضلانه بمرد فاضل لذت و خوش آیند است؛ و هر قدمی که او ازین وظیفه دوری جوید برایش دردناک است، باز هم این لذت و یا الم را نمیتوان تماماً بمحرك عمل

نامید. زیرا که این لذت و الم اخلاقی بعد از کار می آید نه قبل از شناختن تعهد ما که باید آنرا بکنیم.

کانت میگوید: تنها حقانیت اراده و محرك 'شرائط و یا عنا صر' ضروری صحت عمل نیست، بلکه علاوه بر آن معیار قیمت اخلاقی نیز شده میتواند. و باز بیک متانت فیلسوفانه بحث را دوام داده میگوید: برای عزم و اراده 'صحت عمل مادی و اصول عقلی علیحده' که از صحت عمل صوری جدا باشد، موجود شده نمیتواند. و ازین سبب باید همه قوانین و وظیفه 'بحیث مجموع' در وقت تطبیق بیک اصل عمومی ارجاع شود، و آن اینست که: «وظیفه باید برای وظیفه عملی شود». او میگوید: او امر عقل بالضرور باید باین صورت متوجه همه موجودات عاقل گردد. اراده من صحیح گفته نخواهد شد تا وقتی که من حاضر نشوم: اصولی را که بران کار فرما می شوم، آرزو نکنم که قانون عام بگردد. کانت باین صورت تصور میکند که این امر قطعی «عمل کن برای اصلی که آرزو داری که قانون عام شود» میتواند، در همه اوقات معیار کافی اراده و وظائف خصوصی همه گانی گردد. او میگوید: این قانون، سلوک بد را با دو درجه شدت منع می کنند. بعضی دروغ ها مانند اینسکه و عده کنیم و اراده داشته باشیم که آنرا ایفا نکنیم، ازین تعریف خارج میشود. زیرا که ما هیچگاه تصور آنرا کرده نمیتوانیم که باید این کار عمومی شود. زیرا که درین صورت وعده هائی که بما میشود نیز بی اثر خواهد ماند. مثلاً شاید فکر کنیم که آن شخص مصیبت زده را بدون معاونت ترك دهم؛ و هم شاید بخواهم که این کار قانون عام شود. ولی وقتی که خود را در مصیبت بینم طبعاً چشمداشت معاونت را از دیگران می کنیم؛ و بآن کاری که آنرا قانون عام می خواستیم مخالفت خواهیم نمود.

يك خصوصیت دیگر نظریه کانت این است که بین وظیفه و اختیار ارتباطی ایجاد میکند. او میگوید: فقط توسط وجدان اخلاقی ما است که ما خود را آزاد میدانیم. زیرا در اینسکه من باید آن چیزی را که حق است، محض برای اینسکه حق است بکنم نه برای اینسکه دلم می خواهد، این هم ضمناً درج است که يك اختیار عقلی خالص درمن موجود است؛ و این عمل من شاید در اثر اراده بمیان آمده باشد که نه میخانیک است و نه هم توسط ایجاب محرکات طبیعی و حس لذت و الم، بلکه بموافقه قوانین عقلی



حقیقی خود من کسب وجود کرده است. حقیقت عقل و با ارادات انسان تا جائیکه عقلی باشد، خود را غایه مطلق وظیفه معرفی میکند؛ و ما هم آنرا بحیث یک شکل جدید قاعده عملی و اساسی اتخاذ می کنیم که: «طوری عمل کن که انسانیت را در خود و دیگری همیشه بحیث یک غایه بشناسی و هیچگاه آنرا بحیث یک ذریعه محض تصور نکنی.»

باید اینرا نیز ملاحظه کنیم که این حس آزادی کانت، علم اخلاق را بسعادات فقه نیز یک طریقه مرغوب ارتباط میدهد. غایه اساسی فقه این است که آزادی حقیقی را توسط رفع موانعی که بر اعمال آزاد هر فرد، بذریعه مداخله دیگران گذاشته میشود، تامین میکند. علم اخلاق نیز ما را باین قیادت میکند که آزادی داخلی خود را به تعقیب مصمم غایات عقلی و بر خلاف میلانهای طبیعی تثبیت کنیم. اگر ما سوال کنیم که غایه عقل چیست؟ این جواب کانت که: «همه موجودات عقلی نیز در حد ذات خود ها غایات میباشند» برای هر موجود عقلی، بمشکل میتواند که یک جواب واضحی گفته شود؛ و شاید ما آنرا اینطور تعبیر کنیم که مقصدش این است که نتیجه که عملاً باید جستجو شود، تنها انکشاف عقلیت همه موجودات عقلی است، یعنی مثلاً انسان هائی که هنوز ایشانرا ناقص میدانیم. مگر این هم نظریه کانت گفته نمیشود چرا که کانت عقیده دارد که: هر انسان باید در نظر داشته باشد که خود را حتی الوسع آله مکمل عقل بسازد. و کانت بطور قطع ازین منکر است که: تکمیل دیگران نیز عیناً وظیفه هر انسان باشد، او میگوید: این یک تناقضی است که خود را وظیفه به تکمیل دیگران مجبور بدانم؛ و نیز متناقض است که خود را موظف بسازم که بدیگران چیزی را عملی کنیم که هیچکس بغیر خودشان آنرا بخوبی عملی کرده نمیتواند. پس در کدام مفهوم عملی باید دیگر موجودات عقلی را غایه خود بسازم؟ جواب کانت باین سوال این است: غایه هر کس نسبت بدیگری «تکمیل» نیست، بلکه «سعادت» است، یعنی باید ایشانرا به نیل آن مقاصدی که ایشان دارند و آن مقاصد را نه از راه عقل بلکه باقتضای میل طبیعی خود میجویند، مدد کنیم. کانت واضح می سازد که جستجوی هر کس بسعادت شخصی خودش وظیفه اخلاقی گفته نمیشود، چرا که این میل طبیعی است که هر کس

طبعاً بآن مجذوب است؛ و بلکه می‌خواهد دیگران درین راه با او مدد کنند. انسان موظف است که سعادت دیگران را غایه اخلاقی خود بسازد، چرا که او اخلاقاً نمیتواند از ایشان مدد بخواهد تا تعهد مقابله بالمثل در آن نباشد.

مگر نظریه (عالی‌ترین خیر) Summum Bonum تنها وظیفه گفته نمی‌شود؛ بلکه مجموعه ایست از سعادت و کرامت اخلاقی. جستجوی سعادت بحیث انعامی که در اثر وظیفه بدست می‌آید، آنقدر اساساً معقول است که ما باید علاقه کملی بین این دو (وظیفه و سعادت) را بحیث نظام کائنات تسلیم کنیم. حقیقتاً وجوب عملی این دو چیز تنها زمینه مناسب عقلی است برای وجود مقدس خداوند.

کانت به علم النفس و علوم تجربی هیچ اهمیتی نمیدهد و میگوید: باید قاعده اخلاق مطلق و مستقل بوده از تجربه حسیه که معروض شک است، استمدادی نداشته باشد. و قواعد اخلاقیه باید مستقیماً از اعماق روح انسان سرچشمه بگیرد؛ و باید در مامبادی فطری اخلاقی که از طبیعت و الهامات انسان بدون استفاده از علم و تجربه نشئت کرده باشد، موجود باشد. و بمثلی که در ریاضی مبادی در شعور ما موجود است که حکم بصحت آن می‌کند، همچنین عقل خالص بطبیعت خود میتواند که اراده را قیادت کند؛ و آنرا به بهترین سلوکها، بدون اینکه از چیز خارجی محسوس استغاره و استفاده نماید، زهنمائی کند. زیرا که قانون اخلاق قبل از تجربه در وجود ما موجود است. تجارب حیات نشان میدهد که یک محرک فطری اخلاقی در انسان وجود دارد؛ و همه ما بخوبی و وضوح میدانیم که این کار خطا و آن کار صواب است؛ و هیچ اشتباهی درین باره موجود نیست؛ و لو که هر نوع تسویل و تضلیل بمامعارضه کند. بلی می‌شود که انسان عرضه خطا بشود، مگر بهیچ صورت ممکن نیست که به خطای خود مستشعر نشود؛ ممکن است جریمه بکنم مگر میدانم که این کار من جریمه ایست و من بنفس خود اینرا حس میکنم که باید دیگر بار مرتکب آن نشوم. این صدائی که فریاد ندامت را بگوش مامیرساند و ما را به رفتار نیک دعوت می‌کند، صدای ضمیر است که همیشه ما را باعملی امر می‌کند، که باید قانون عام بشر باشد. یعنی باید راهی را برویم که همه مردم بامید خیر بآن طرف رفته اند.

پس ما میدانیم - نه بمنطق بلکه بشعور قوی داخلی خود - که باید ازان کاری که اکثر همه مردم آن کار را بکنند حیات اجتماعی به خطر و یا تشویش می افتد ، خود را دور داشته باشیم .

این قانون اخلاقی که در نفوس ما با فطرت آمده است ، نیکو کاری خود را به نتایج نیک آن قیاس نمی کنند ؛ و نه هم مقیاس خود آن حکمت هائی را میداند که دران کار نهاده شده است . کار خیر آن است که آن کار ذاتاً وظیفه و واجب ما است ، بصرف نظر از اینکه نتیجه و یا حکمت آن چیست . شما تعجب نکنید که در وجود ما اینطور قانونی فطرتاً موجود است که مربوط به تجربه شخصی ما نیست . درد دنیا هیچ خیری نیست الا اراده خیر ، و این اراده خیر در اثر قانون اخلاقی است که در وجود ما فطرتاً جای گزین شده است ، خواه این اراده خیر بما فائده مادی بکند و یا ضرر مادی بیاورد ، چه که غرض اصلی و عالی انسان سعادت نیست ، بلکه واجب و وظیفه است . « اخلاق آن نیست که ما را باین کار تعلیم و راهنمایی کند ، که خود را

مسعود بسازیم ، بلکه ما را تعلیم و هدایت می کند که خود را لائق و سزاوار سعادت بنمائیم » پس باید که سعادت مردم را نصب العین خود بسازیم و کمال خود را در نظر بگیریم ، خواه این کمال بمالذت بیاورد و خواه الم . و برای اینکه رفتار تو - ترا به کمال خودت و سعادت دیگران رهبری کند لازم است که : « انسانیت را خواه در شخص خودت تمثیل می کند و یا در شخص دیگری - نصب العین بسازی ، و هیچ جائز نیست که انسانیت را تنها وسیله قرار بدهی » .... باید این مبدأ را اساس حیات خود قرار دهیم ؛ و اگر اینطور کردیم بزودی برای خود یک هیئت اجتماعی خاطر خواه ( مثالی ) مکملی ایجاد می کنیم و اگر بخواهیم که اینطور مجتمعی بروی کار بیاوریم ، هیچ راهی نداریم ، بدون اینکه بطوری که فرد آن مجتمع هستیم ، اعمال ما هم ازان آن مجتمع باشد . و باین صورت است که قانون کاملی را در حیات ناقص خود وضع نموده و آنرا مکمل می سازیم . شاید بگویند اینطور اخلاق خیلی مشکل و سخت است - این چیز است که تو باید واجب را فوق سعادت

قرار دهی، ولا کن تمها این وسیله است که ما را از سطح حیوانیتی که کنون دران زندگی می کنیم، مرتفع نموده، براه خداوند رهبری می کنند.

و باید اینرا هم ملاحظه کنیم که صدای داخلی ما که قارا بوا جب ما دعوت می کند، دلیلی به حریت اراده مانیز شده میخوانند، چرا که ممکن نیست تو بتوانی وظیفه و واجب خود را بخاطر بیاوری، تا وقتی که خود را بحیث يك انسان در اختیار سلوك و رفتار خود آزاد شناسی. و نیز بطوری که از صدای وجدان خود حریت اراده را فهمیدیم، میتوانیم ازین صدا خلود انسان را (مراد کائنات نشئت ثانی است) نیز بفهمیم. ما باین خلود مستشعریم اما نمیتوانیم دلیلی بران قائم کنیم. حیات روزمره بمادرس ها ئی میدهد که برای تبه کار کیفری نیست، و نه برای نیکو کار مژدی است، بلکه حیات بما بوضوح نشان میدهد که درین دنیا درندگی اثر درها، از اطف و بیگناهی کبوترها، کاسیاب تراست، بطوری که دزدی و خیانت و غدر بارها از فضیلت و امانت و احسان بارور تر شده است، پس اگر تنها نفع دنیوی و رسیدن بمقاصد آن فضیلت را تشکیل بدهد، درین حال کار حکیمانۀ نیست که ما را باب فضیلت باشیم. مگر باوجود این هم صدائی می شنویم که ما را بطرف فضیلت و کار خیر دعوت می کند؛ ولو که درین کار، خیر و نفع ما دی هم نباشد. پس چطور ممکن است برای ما اینطور يك شعوری باقی بماند. اگر ما در اعماق نفوس خود مستشعر نباشیم که این حیات دنیا يك جزء کوچکی است از حیات و این خواب دنیوی يك مقدمه است برای يك وجود و حیات دیگری که آمدنی است، اگر ما حس نمیکنیم که آن حیات دیگر قدسی و جاودانی است؛ و آن جا هر شخص اجر کار نیک خود را بچندین دفعه بیشتر میگیرد، پس از کدام راه است که صدای حق و فضیلت را می شنویم؟

و همین دلیل که حریت اراده و خلود انسان را ثابت می کند نیکو دلیلی است بر وجود خدا، زیرا وقتی که شعور بوا جب انسان متضمن جزای مستقبل و خلود روح گردد، خلود هم لازم دارد که علت و موجدی که متکافی آن باشد، داشته باشد. یعنی این خلود از خالیدی بوجود آمده باشد؛ و این خود تسلیم است بوجود خداوند عزاسمه.

(۶) مثالیت IDEALISM جرمنی: اید یالیزم جرمنی را غالباً سه نفر تشکیل

میدهند، که باوجود اختلاف عقیده، بازهم بمثل یک تیم اند که این نظریه را بروی کار آورده اند. اید یالیزم جرمنی بسه شکل ظهور نموده است.

(۱) اید یالیزم ذاتی ویاعندی Subjective Idealism که نظریه فیخته (Fichte)

است (۱۷۶۲-۱۸۱۴). (۲) اید یالیزم موضوعی Objective Idealism که عقیده شلینگ

(Shelling) است (۱۷۷۵-۱۸۵۰) (۳) اید یالیزم مطلق Absolute Idealism که

فکرت هیگل Hegel است (۱۷۷۰-۱۸۳۱).

اید یالیزم ذاتی: بعد از کانت یک اثنیفیتی در فلسفه اودیده می شد که اشیاء

ظواهری دارند که انسان قدرت فهم آنها را دارد، ولی ذاتیات آنها اشیاء چیزی است که

انسان از درک آنها عاجز است. و چون فلسفه همیشه میکوشد تا با آنها چیز یکه خارج

نطاق ادراک باشد، تسلیم نشود؛ و هر چیز را بر و شنی فکر بیاورد، جمعی میکوشیدند

که این خالیگاه را پر کنند، تا اینکه فیخته این نظریه خود را بمیان آورد.

در باره نظریه معرفت دو مذهب است: یکی مذهب یقین Dogmatism و یا مذهب

واقعی Realism که میگوید: معرفت از اشیاء خارج گرفته میشود، و دیگری

مذهب مثال Idealism است، که درین مذهب عقیده برین است که معرفت از خارج اخذ

نمیشود، بلکه تماماً از فکر نبعان میکند، یعنی معرفت در داخل شخص عارف و مفکر ایجاد میشود.

فیخته، بمذهب واقعی کاری ندارد زیرا مرد مثالی است؛ و بر چیز یکه فعلاً

خارج حیطه ادراک است، عقیده نمی کند، ولی درباره مثالیت هم این شرط را میگذارد

که باید کامل باشد. او میگوید که حقیقت عبارت از «ذات» تنها نیست، بلکه از

ذات و لا ذات است، که ذات عبارت است از آن چیز یکه درک میکنند و لا ذات عبارت از آن

چیزی است که درک میشود، ولی لا ذات نیز خارج ازها، یعنی خارج از ذات نیست؛ او

میگوید اگر ما ذات را مطلق بشماریم مشکل است که یک چیز هم ادراک کنند و هم

ادراک شود؛ ولی اگر جهات مسئله را مختلف می کنیم، آنوقت این فرض ما ممکن

میشود . پس ازین فرض عالمی موجود میشود که انسان عادی خیال میکند که این عالم وجود خارجی دارد ، ولی درحقیقت عالم داخلی است ، که آنرا ذات برای اینسکه توسط آن بتواند خود را بشناسد پیدا نموده است . گویا باین وسیله ، نقصی که در فلسفه کانت بود و حقیقت را بدو حصه تقسیم میکرد ؛ و یکی را عقل میگفت و دیگری را « شئی ذاتی » تماماً رفع شد ، زیرا آن « شئی ذاتی » نیز داخل عقل شد .

**جوهان گوتلیب فیدخته: JOHAN GOTTHIEB FICHTE** عقیده دارد که ذات دو فاعلیت را مالک است (۱) فاعلیت لایتنهای که ذات میخواهد که الی مالانها به سیر و آزادی داشته باشد (۲) فاعلیت دوم ذات این است که سدی را در راه ذات ایجاد کند ، تا آنرا از لایتنهای مانع شود ، و هر گاه ذات از لایتنهای مانع شد بخود می آید ، و اینجاست که ذات در ذات خود محقق میشود ، گویا در ذات دو قوه موجود است : قوه طارد که آنرا بطرف لایتنهای سوق میدهد : و قوه جاذب که آنرا بطرف ذات سرق و ارجاع می کند ، و بهر ارجاعی مرتبه از مراتب باو حاصل می شود تا بهمه موانع غلبه می کند .

پس این جاذب که انسان را بمعرفت میرساند ، گاهی هم بحیث کائنات شهودی او را بطرف شهوات جذب می کند ، اما چون بطبیع خود از آن جاذب معرفت تفاوتی ندارد ، میتواند آنرا تابع اول ساخت ؛ و بر موانع آن غلبه نمود ، تا بمرتبته رسید که از شهوات و حتی شوائب مادی نجات یابد .

فیدخته در باره اخلاق نیز يك اصل دارد و این است : « خود را از ادای واجب خود قطع مکن » گویا او هم به پیام وجدان و اینسکه غریزه اخلاق در انسان مرکوز است معتقد است .

**شیلنگ :** که بمثالیت موضوعی معتقد شده است ، تمام فشار را بذات نمی اندازد ، بلکه وزن بیشتر را به لازات یعنی خارج ذهن و یا عالم طبیعت طرح میکنند و میگویند : « طبیعت عقل آشکار و عقل طبیعت پنهان است » .

شیلنگ بعد از طی دوره ها و مراحل که پیموده است ، اخیراً بتصوف و آن هم به صبغه فلاطونی نو میلانی نموده ، و در یکی از کتب خود که بنام « مسائل طبیعت

آزادی بشر « موسوم است در باره علاقه « اراده انسان و اراده خدا » بحث نموده و میگوید : انسان دو جانب دارد و اگر میخواهی بگو که دو اراده دارد ، از جانب عقلی خود آله و ذریعه است برای اراده کلمی خداوند . یعنی بحیث موجود عقلی باید به همراه اراده خداوند متحد و منسجم باشد و هیچ تخالفی نداشته سرا پا بآن راضی باشد . ولی از جانب طبیعی خود و یا بعبارت دیگر جانب جسم خود ، دارای اراده دیگری است که با رضای خداوند همراه نیست . و ازین دو اراده متخالف است که خیر و شر واقع میشود ، که ترجیح اراده جسدی انسان شراست ، ولی بدون اراده خداوند کسی اراده کرده نمیتواند که بین این دو اراده : اراده عقل و اراده جسم ، وحدتی بکار اندازد ، و خداوندی که مسبب الاسباب است و بدون ذرایع و اسباب گاری نمی کند ، انبیاء را بحیث آله و وسیله این کار میفرستد ، که بین اراده فرد و اراده خداوند توفیقی بدهند ، تا انسان بخداوند نزدیک شود . و به او پیوندد . (۱)

**هیگل :** میکوشد که به معرفی نمودن مثالیت مطلقه بین این دورای توفیقانی بمیان آورد و از عهده این کار بخوبی بیرون میشود . نظام ما بعد الطبیعه او با مقادیر فلسفی خود آنقدر جذاب و آنقدر متناسق است که سراپا بیک قصیده شیوا و منظمی می ماند ، که از اول تا آخر نه وزن و نه قافیه و نه انسجام را از دست داده است .

اصول اخلاقی هیگل به اخلاق کانت هم خیلی دور است و هم خیلی نزدیک ، با کانت درین نقطه متجدد است که حسن وظیفه یا سلوک خوب چیزی است که در ادراک وجدانی اراده عقلی آزاد ( که جزء جوهری همه موجودات عقلی است ) موجود میباشد ، ولیکن این نظریه کانت که قناعت عمومی را درباره اراده باین شکل دعوت میکند : « فقط بآن صورتی عمل کن که دیگر فرد آرزو کند که همه مردم چنان کنند » در نزد هیگل نظریه است که باید هر عامل عقلی را حسب اختیار و فکر عنودی خودش بخودش وا گذارشد . و ازین رو در نظریه هیگل نه تنها باید از میلان های طبیعی که مردم جانب لذت دارند ، و یا آرزو هائی که بطرف سعادت خود کامی خود می بروراند ، اخلاقاً جلو گیری و مقابله بعمل بیاید ، بلکه حتی محرك وجدان انسان یعنی سابقه هائی که ما را بطرف آنچه در نظر ما خوب و صحیح

(۱) شیخ الرئیس هم نزدیک باین مضمونی در اشارات خود دارد .

معلوم می شود سوق میدهد، اگر به آراء عمومی جامعه معارض شناخته شود؛ باید از طرف ما بآن ها مقابله شود. این حقیقت دارد که هیگل کوشش وجدان را برای اینکه شخص خیر خود را بر یک مقام سامی تری از اخلاق بگذارد نمی شناسد، الا اینکه در اثر موافقه بقوانین قضائی که ملکیت را تثبیت و قراردادها (عقود) را حفظ و مجازات جرائم را تعیین می نماید باشد. زیرا که درین چیزهاست که اراده کلی و عمومی در نظر گرفته شده است.

هیگل معتقد است که این کوشش های وجدانی که خود را بازی میدهند و فائده ندارند، در حقیقت ریشه های شرارت اخلاقی میباشند. الا اینکه وجدان، موجودیت خود را با هم آهنگی بر روابط اجتماعی موضوعی، که فرد را آنجا موجودیت خود را می یابد، بشناسد. درجه اول این روابط در عائله تشکیل میشود؛ و درجه دوم آن جمعیت ملکی؛ و سوم آن حکومت است، که عالی ترین مظهر فکر عمومی است در فضای عمل.

مکتب هیگل یک عنصر مهمی است در دنیای اخلاق جدید، و لاکن شاید نفوذ مستقیم آن در افکار اخلاقی بآن اندازه نباشد که تحریک قوی مطالعات و انکشافات تاریخی فکر و جمعیت انسانی او بطور غیر مستقیم بدینا نفوذ عمیق و جاویدی نموده است، نظر به عقیده هیگل، روح کاینات عبارت از یک عملیه فکری است از مجرد گرفته تا بما دی؛ و دانستن صحیح این عملیه کلیدی است برای ترجمه و حل نشو و ارتقای فلسفه اروپائی؛ و باز بعقیده او تاریخ نوع انسان عیناً تاریخ انکشاف ضروری روح آزاد است، که بواسطه اشکال مختلفه تشکیلات سیاسی بوجود آمده است، که اولین آن ها شاهی مرقی است، که دران آزادی تنها از ان شاه است؛ و دوم آن جمهوریت یونان و روم است، که دران یک هیئت منتخبه بر اساس برده گی کسب قوت و فوقیت می نمودند، و بالاخره در جمعیت های امروزی است. آزادی که از بین آثار غلبه تیوتون ها که بر شاهنشاهی ها بطه روم جهیده بود، امروز بحیث حق طبیعی تمام اعضاء جامعه، جلوه می کند، تاثیر نطق هیگل (که بعد از وفات او نشر شده است) که دران نطق تاریخ یا تاریخ فلسفه شرح داده شده است، از ان چیزی که حدود مکتب او بود بارها دورتر و عمیق تر رفته است.



## (۷) دوره بسیار جدید اخلاق: این دوره بعد از انقلاب کبیر فرانسه يك ورق

جدیدی را در تاریخ فکر انسانی باز می‌کند.

کارهای کانت Kant و بنتام Bentham در این دوره صورت گرفته انقلاب فرانسه عقلیت طبیعی را بمیان آورده و بایک عقیده خوش بینانه امیدوار بود که شاید فرد در مقدمات و قیاسات شعوری خود که این انقلاب نیز نتیجه آن است نظر ثانی کنند. مسائل اخلاقی قرن ۱۹ بر اساس این بود که از فرد باز بطرف هیئت اجتماع که فرد هم جزء آن است و در بین آن ایفای وظیفه می‌کنند رجوع شود. مگر این کار بطوری شود که باز آزادی و ابتکار از شخص سلب نشود که اگر اینطور نباشد و فردیت فرد بطور عمیقانه محسوب و ملحوظ نگردد، گویا باز همان ارتجاع است بهمان حیات مؤسساتی و یا اوامر تحکیمی خارجی. مکتب‌های ذیل محصول این دوره است:

احراریت انگلیسی English Liberalism در مکتب منفعتی بنتام، چنانچه که دیدیم، یک پروژه پروگرام اصلاحات اجتماعی بمیان آمد. کوشش اینکه لذت‌خواهی فردی را که مفهوم آن این است «غایه هر آرزو؛ کسب لذت شخص آرزومند است.» ازین عام تر ساخته و باین نظریه منکشف بسازیم که: فرد باید همیشه محرکات و اعمال خود را در مقابل دیگران مقارنه و موازنه کند. ولی این کوشش واقعاً متناقض و بعبارت دیگر صرف از ظاهر است. و ازین رو جیمز میل James Mill (۱۷۷۳ - ۱۸۳۶) سعی می‌کرد که برین نقص غلبه کند؛ و ازین سبب اساس جمعیت را در یک مفهوم بسیار منظم آن در نظر گرفته و تأکید می‌گفت: در سایه این جمعیت است که دارائی های فرد بواسطه جریمه و یا تجارت بصورت لاینفکی بر فاهیت دیگران مربوط است. این نظریه ایست که آنرا (خودخواهی منور) می‌گویند و هارتلی Hartley (۱۷۰۵ - ۵۷) برایش (ماشینری روحی) نام گذاشته بود؛ پسر جیمز مذکور جان ستوارت میل John Stuart Mill (۱۸۰۶ - ۷۳) در حالیکه همین نظریه را وسعت میداد، در مکتب منفعت دو مسئله تازه را بمیان آورد؛ که مخالفین او (حد سیون) او را متهم ساختند که او باین دواصل

مسلك خود را رها کرده است، یکی از این دو اصل او این است که کیفیت لذت از کمیت آن مهم تر است و دیگرش اینکه چون فرد طبعاً اجتماعی است ازین رو بسلیقه فطری خود سعادت خود را در جمعیت جستجو میکند، نه بالعکس. چنانچه توارت میل دیگر منفعتی هارا براینکه از دخول عناصر عالیه در تعلیم و تربیه غفلت نموده اند؛ و هم ازینکه از آوردن عناصر تهذیبی در انکشافات تاریخی خود کوتاهی کرده اند؛ تنقیدات شدید مینمودند. و بدون اینکه اساس های فردیت را رها کند، ستوارت میل تا درجه وافیه زیر اثر مکتب های (ب) و (ج) که در آینده می آید رفته بود منتسبین معروف مکتب (ب) عبارت اند از: - کلرچ Coleridge (۱۷۷۲-۱۸۳۴) و موریس Maurice (۱۸۰۵-۷۲) و سترلنگ Sterling (۱۸۰۶-۴۳) که از آن جمله بین Bain (۱۸۱۸-۱۹۰۳) متعلق است. بهمین مکتب تجربی و منفعتی ۱۰ ما سید گو یك Sidgwick (۱۸۳۸-۱۹۰۰) در کتاب (منهج علم الاخلاق) خود کوشش میکنند که مقایسه منفعتی را با مبادی و مناهج حدسی جمع و مملوک کند. (ب). عقلیت جرمنی چیزی است که در فلسفه کانت باوج خود رسید. کانت «وظایف عقل اخلاقی انسان را تحت يك اصل آورده و گفت: «وجدان و شعور در قانون اخلاق ضابطه مکمل و کفای عمل است» کانت میگفت: براساس این وجدان وظیفه است که مفکوره آزادی و مفکوره قدسی و عبارت دیگر قانون اخلاق بروی مادر و اژه را از عقیده بسیار معقول جانب حقایق قدسی باز نموده است، که همچنین روزنه بروی معارف فلسفی و سیاسی بسته بود، کانت به عقلیت آنقدر غلو داشت که بتمام به تجریت هگل Hegel کوشش میکرد که بین مفکوره کانت و مفکوره شیلر Schiller و اسپینوزا Spinoza (خصوصاً در زمینه افکار گوته Goethe) تطبیقاتی کند؛ و هم میکوشید: نشان دهد که نظام اجتماعی بذات خود يك نظریه مرکبی است از اراده و عقل؛ و هم اینکه قلمرو قانون مدنی از حیات عایلوئی گرفته تا حیات اجتماعی و معاملات تجاری و حتی تا حکومت، دنیای اخلاق را تشکیل میدهد، (که آنقدر حقیقی است مانند دنیای طبیعی) که ازین دنیا فرد نیز باید بنوبت خود حظ خود را بگیرد. نفوذ اخلاق جرمنی در فکرت انگلیسی عموماً توسط کلرچ و توماس کارلائل بعمل آمد.

(که اخیر الذکر عموماً مجلوب فیخته ۱۷۶۲-۱۸۱۴) که جا نشین کانت بود گشته بود. و هم چنین درین اواخر توسط تی. اچ. گرین T.H. Green (۱۸۳۶-۸۲) عقلیت جرمنی در انگلستان بیشتر شیوع یافت. طبقه جدید Transcendentalists (فوق العقلیون) انگلستان نیز ازین مکتب فکری سرچشمه گرفته اند. و درین اوایل رالف Ralph Waldo و وایمر سن Emerson یک تعبیر روشن تری ازین مکتب داده و آنرا با نظریات شخصی خود و بعضی مفکورهائی که از مکتب Puritanism (حنفیت پروتستان) گرفته بودند ملحق کردند.

(ج) در نصف اخیر قرن ۱۹ نظریه نشوء و ارتقاء در علم الاخلاق و دیگر شعب فلسفه و افکار ساینس اثری انداخت که تطبیقات هربرت اسپنسر Herbert Spencer هم در آن اطراف است؛ اگرچه نظریات اخلاقی نامبرده قبل از اینکه او به نظریه نشوء و ارتقاء معتقد شود بمیان آمده بود.

بهر حال انکشافات آئینده فلسفه اخلاق (و بعقیده مکتب نشوء و ارتقاء «علم اخلاق») مربوط است به مزید نشوء و ارتقاء نظریه نشوء و ارتقاء؛ و همچنین مربوط است به مطالعات زیادتری از بیالوجی (علم الحیات)، سیکالوجی (علم الروح)، و سوسیالوجی (علم الاجتماع)، که شامل اترو پئولوژی و بعضی پهلوهای تاریخ انسان هم باشد؛ تا اینکه بیش از پیش علوم متعدد و مساعد و ضروری برای مزید مطالعه علم اخلاق تهیه شود؛ و غالباً ممکن است که توسط نظریه نشوء و ارتقاء علم اخلاق دیگر بحیث فن شناخته نشود؛ ولو که جنبه های عملی اخلاق نیز بالضرور باقی بماند؛ زیرا که اخلاق نظریه عمل و سلوك است و ازین جهت آنطور مناهج تحلیلی را مهیا خواهد کرد که در کیان فرد و جمعیت موثر باشد؛ بعوض اینکه تنها هدایات و اوامری بدهد. تصادف نظریه نشوء و ارتقاء بانمو دیموکراسی، علم اخلاق را با جهات فلسفی آن از انسکاء برارزش ها، مفکوره ها، معیارها و قانون هائیکه تماماً محدود است؛ نجات خواهد داد و اخلاق را طوری تشکیل خواهد داد که بیش از پیش و خود بخود موجب انتظام فرد و هم جمعیت گردد.

(۸) علم اخلاق نشوء و ارتقاء: از نیمه آخری قرن نوزدهم باین طرف، افکار اخلاقی زیر اثر نظریات اتباع داروین Darwin رفته است. داروین شخصاً (برخلاف بعضی از اتباع مرتاب خود) در باره ذاتیات مطلق تعهدات اخلاقی بحثی نکرده است فقط چیزیکه بآن عموماً علاقه گرفته و تاجائیکه نزد او مربوط باخلاق است در اطراف مسائل خیلی ابتدائی است، او اساساً علاقه مند بود که نشان دهد، در اخلاق و دیگر شیون حیات انسانی، ضرورتی نیست که فاصله بزرگ و دفعی بین انسان و حیوان فرض شود. فقط سلیقه و غریزه و عادت که برای بقای اصلح در مجادله بقا در بین حیوانات خدمت میکند، رفته رفته، به کیفیات و ملکات اخلاقی انکشاف می‌کند، و هم عین آن خدمت را در حفظ حیات انسانی و اجتماعی نیز می‌نماید. داروین تمایلات اجتماعی را اصلاً سلیقه میدانید که از محبت ابوت و یابنوت انکشاف یافته است، و معلوم میشود که داروین اشارت نمیکرد: انتخاب طبیعی که در مراحل اول خود موجب بزرگوار شدن انکشاف آن غرایز شده بود، شاید غالباً اثری در انتقال آنها از عادات قبایلی و اخلاق اجتماعی تا باین اخلاقی که امروز بعروج خود رسیده است داشته باشد. مگر او اعتراف میکند که انتخاب طبیعی حتماً سبب یگانه این تطور نیست و ازین هم خودداری می‌کند که اخلاقیات منکشفه ملل را قیاساً محض یک (سلیقه اجتماعی) بشناسد. علاوه بر آن داروین معتقد است که این کیفیات و فاداری و همدردی که در قبایل در حال ابتدائی شان تأثیر زیادی در (تنازع البقاء) شان نموده است، شاید در اوقات اخیر مانع مثبت کمال جسمی و طبیعی شان شود. بهر صورت اگر ما از همدردی چشم‌پوشیم انتخاب طبیعی که حس شریفی است از بین میرود و اگر عقل را پیروی کرده دنبال انتخاب طبیعی برویم کمال و کفایت طبیعی را باید از دست بدیم و این سوال لا ینحلی است.

(۹) هربرت اسپنسر: HERBERT SPENCER (۱۸۲۰-۱۹۰۳) اخلاق را

بمانند باقی علوم تابع تطور و نشوء و ارتقاء و انتخاب طبیعی میدانند و میگویند باید زمام انسان در دست طبیعت گذاشته شود، تا هر اخلاقی را که لازم میدانند، برای انتخاب کنند. اینها میخواهند اخلاقی را که بقرون متوالیه موجودیت اجتماعی ما را تولید کرده

بین پتك طبيعت وسندان تطور بگذارند. هكسلى باينكه عالم حيوانات است ميگويد كه «علم الحيات بهيچ صورت نميتواند» رهنماي اخلاق ما باشد و ما نميتوانيم سرنوشت خود را در دست طبيعت كورى كه تينسن Tennyson منقار و چنگال آنرا بخون آلوده تصوير ميكنند، بگذاريم. آيا ممكن است بگذا ريم طبيعت در قوالب خود اخلاقي را بر يزد كه ساليان دراز وحشت و درندگي بار آورده بود، و هيچ شكلي از رحمت و عدالت و محبت در آن نبود، مگر بهر حال سپنسر اخلاق را تابع انتخاب طبيعي و تنازع للبقاء ميداند، و ميگويد كه اخلاق هم در پيشگاه تجربه شديد عرضه شديني است و هر چه از آن باغراض حيات مساعد باشد، بقا نون بقاء اصلح باقي مي ماند. «خلق عالي آن است كه بهمراه حيات همراهي و به غرض آن معاونت ميكنند» پس هر آنچه كه بحيات مساعد است آنرا اخذ ميكنيم و هر چه در راه آن موانع ايجاد مي كنند، طرح مي نماييم؛ و به عبارت ديگر اخلاق بايد فر دراز در معرض كنه آرزو هاي مختلفه كه از اعضاء هيئت اجتماعي بروز ميكنند معاونت كنند؛ و چون علاقه فرد و مجتمع با ختلاف زمان و مكان فرق پيدا ميكنند، لاجرم فكر خير و شر هم در بين طوايف فرق زيادي دارد. سپنسر ميگويد طبيعت بما مقياس دقيقى داده كه توسط آن نيك و بد را تفريق ميكنيم. و اين مقياس لذت و الم است. اگر سلوك ما در نفس ما رضا و را حتمى ايجاد نمود، دليل اين است كه سلوك ما مناسب حيات ما است، چرا كه همين اطمينان باطنى، نيكو دليلي است كه طبيعت آنرا انتخاب كرده؛ و براى حفظ حيات مناسب دانسته است. مقياس خير و شر لذت و الم است. چه اين لذت و الم دليلي است كه طبيعت آنرا براى تفريق خير و شر بوجد آورده است، سپنسر ميگويد كه شكل اخلاقي هميشه تابع حيات طبيعي و اجتماعي است؛ و حيات طبيعي صدا و انعكاس حيات اجتماعي است. و چون نظام اجتماعي قرون وسطى شروع به طور و تغير نموده است، اخلاق هم در تطور است. روزي بود كه تاج مجد و شرف بدون سرهاي سربازان خون آشام ديگر انتخابي نداشت؛ و كسانيكه اوقات خود را در زراعت و صنعت صرف ميكردند، بندگان و برده گان آن سربازان مي بودند. اما آن روز كار متبدل شده اكنون صحنه زراعت و صنعت كه معتمد بر قوه

عقل است، جای میدان کار زار را گرفته است، و کنون این امور که تسکینه گاه بزرگترین مجتمعات است، عزت و شرف را به پیمانۀ بزرگتری جلب میکند. و چون عمل بدون ازسایۀ عدالت بدیگر جانمویی ندارد و عدالت بدون حریت برنگ و نوایی یافته نمیتواند لاجرم حریت اولین فریضۀ ذمۀ حکومت است.

سپنسر عدل را چنین تعریف میکند: «هر انسان در هر چه میکند آزاد است، بشرطیکه به آزادی انسان دیگری که عین این حقوق را دارد متعرض نشود» سپنسر میگوید: که این تعریف بعدل در حکومتی داده میشود که جذبات جنسک در آن نباشد و حیوانات صنعتی باشد، چرا که طبیعت جنسک نزد سلطان قوت، اطاعت کو را نه دارد؛ و تنها صنعت است که امن و راحت و آزادی رأی و ابتکار را طالب است. حقوق اساسی انسان نزد سپنسر، حق حیات و حق آزادی است، سپنسر به شکل حکومت هیچ علاقۀ نمیگیرد و میگوید: خواه شااهی مطلق و خواه مشروطه و خواه هر چه که باشد تا وقتی که ما بحیات و آزادی بهره مندییم فرقی ندارد. در بارۀ زنهار عقیده دارد که چون ضعیف اند بقانون بقاء اصلح نباید کسب قوت کنند؛ و اگر اینها در انتخاب و غیره قوتی کسب میکنند گویا انتخاب نیابت و وکالت شان خلاف انتخاب طبیعی میگردد؛ و از طرف دیگر حس ایثار شان هم بیشتر ضعیف را که باید از بین برود تقویه میکنند.

باید انانیت بجای ایثار حکومت کند، انانیت از ایثار مقدم است و انانیت است که مرکز حیات و بقاء اصلح است؛ و بلکه ایثار در حقیقت خود شاخۀ انانیت است. آیا پدری بدون حب ذات دیگر چیزی هست؟ وطنیت هم در حقیقت حب ذات است. سپنسر میخواست که از مفکوره های منتزعه علم الحیات حل معمای اخلاق و باقی مسائل حیاتی را بدست آورد؛ و تصور نمود که وظیفۀ علم اخلاق است که از قوانین حیات و شرایط وجود مقیاسی حاصل کند، که کدام نوع عمل بالضرور موجب تحصیل سعادت؛ و کدام نوع موجب شقاوت است؛ و ازین سبب سپنسر ضمناً اشاره میکرد که علم اخلاق اگر میخواهد قیمتی داشته باشد باید انتظار بکشد تا که «قوانین حیات» و «شرایط وجود» بطور خاطر خواه تخمیناً توسط علم الحیات و علوم مربوطه آن رنگ تعمیم و تثبیت را بخود بگیرد. که

ازین قبیل چندین واقعیات مایخیولائی نا کامی در فلسفه او هست که بارها از نتایجی که  
 سپنسر بآنها در تطبیق نشوء و ارتقاء به سلوک انسانی نائل شده است، بیشتر است. که این  
 نا کامی را سپنسر هم شخصاً حس کرده بود، کوشش های او درباره علم اخلاق در اول  
 قدم بواسطه اینکه او نتوانست از دام فلسفه های که میخواست نظام خود را جای نشین  
 آنها بسازد و ارهد، عقیم شد. پیش از همه نامبرده از کدام مماثلتی که بین فلسفه او و فلسفه  
 «منفعت» موجود باشد انکار نمود و گفت که اساس «بزرگترین سعادت برای بزرگترین  
 عدد» اساسی است که معنی ندارد. چرا که انسانها اصلاً در معیار سعادت خود متحدالرأی  
 نیستند؛ و نیز تصور سعادت را مسئله که باید در روشنی مبادی علمی حل شود پنداشت. نه اینکه  
 زیر تجربه آید و سعادت جهانی، علم جهان شمول بخواند، که آنرا وضع کند؛ و اشخاص  
 معتدل و کاملاً بطلبند که آنرا آرزو کنند؛ و علاوه برین قانونیکه میگوید: «هر شخص  
 باید یک شخص حساب شود و هیچکس زیاده از شخص نیست»، نیز سیاناً تسلی بخش نیست،  
 چرا که این مضمّن آن است که بیکاره و مجرم نیز باید از مرد کارگر و مرد فاضل  
 بهره داشته باشد؛ و نیز این قانون برای سلوک خصوصی قاعده نمیدهد که از سلوک عمومی  
 جدا باشد؛ و نه هم هدایت حقیقی برای مقننین تقدیم می کند. زیرا که نه سعادت  
 و نه هم ذرائع سعادت و بالاخره نه هم شرایط ادراک و تحقیق سعادت، قابل توزیع و تقسیم است.  
 و در خاتمه «سعادت عمومی» نمیتواند که برای اخلاق مبادیء شود که عملیات تقنین  
 بقیادت آن اجرا شود؛ و اگر این معیار بروی کار بیاید باید آنرا «عدل عمومی» گفت  
 نه «سعادت همه گانی». سپنسر سیکالوجی مکتب لذت را که مکتب منفعت نظریه خود را توسط  
 آن تعدیل می کرد قبول می کند، اما نظریه رارد می کند. سپنسر «خیر» را چنین تعریف  
 می کند «سلوکی که بحیثیت مساعد است» و باز تعریف می کند: «سلوکی که مساعد است به  
 فضل لذت برالم». سعادت را همیشه بر احساسات و بالاخره احساسات گوارا مبنی می داند؛  
 و هیچ کوششی نمی کند که اصول انتقادی خود را که کامیابانه به مکتب منفعت تطبیق  
 کرده بود به نظریات لذت تطبیق دهد. و هر چند که او (بحیث مخالف مکتب منفعت)  
 بوجود بعضی حدسیات و الهامات اساسی اخلاقی معتقد است؛ باز هم این حدسیات را نتیجه

ذخایر تجارب نژادی می داند که تدریجاً ترتیب و تشکیل شده و به توارث مانده است؛ حقیقت این است که هر تحلیل فلسفی سپنسر با اتخاذ یکدسته نظریات متناقض منتج میشود. خیلی مشکل است که کسی بداند که آیا او میخواهد بنابر ضوابط نشوء و ارتقائی خود اخلاق توارثی را بحیث مطلق تقویه کند و یا اینکه می خواهد آنرا ترك دهد و بعوض آن از روی علم الحیوان اصول دیگری بروی کار آورد. او در امتیاز بین «اخلاق مطلق» و «اخلاق نسبی» متحیر و متردد مانده است، چنانچه در دو فصل اخیر کتاب خود (معلومات و مقدمات اخلاق) درین باره بحث میکند؛ اخلاق مطلق آن است که از آن بطور قوانینی بحث میشود که سلوك انسان مثالی را در جمعیت مثالی رهنمائی میکند و جمعیت مثالی چیزی است که رفتار انسان در آن بدرجه از تکمیل رسیده است که میتواند خود را با احتیاجات اجتماعی تطبیق کند. اخلاق نسبی از آن سلوكی بحث میکند که برای آن جمعیتی مفید است که هنوز بسر منزل اینک خود را بمحیط تطبیق نکند نرسیده است، یعنی هنوز ناتمام است؛ او هیچ ننگته است که چطور این دو اخلاق را سر بهم آورده میتوانیم. الحاصل مقیاسی که از سلوك محصوله علم الحیوان بدست می آید قابل خفده است. سلوكی که آنرا بیشتر اخلاق میگویند آن است که يك میلانی را خواه از طرف فرد و یا جمعیت بآن کیفیاتی نشان بدهد که بیشتر «محدود» و بیشتر «متلاصق» و هم بیشتر «متجانس» باشد. بهر حال با این نظریه نشوء و ارتقاء ممکن نیست راهی برای اخلاق پیدا شود، چنانچه که ممکن نیست «بقا» را بجای «کمال» قبول کنیم.

(۱۰) ستیفن STEPHEN: این فیلسوف مانند باقی دانشمندان نشوء و ارتقاء

بعین این انتقاد دچار است. این شخص میخواهد که «صحت عمومی» را بجای «سعادت عمومی» بگذارد. او میگوید که شرایط «صحت اجتماعی» باید توسط «بنیة اجتماعی» و «یانسیج اجتماعی» امتحان شود، که این قوانین ممکن است بصورت جدا گانه از آن قوانینی که افراد توسط آنها جمعیت را تشکیل میکنند، وظایف خود را انمظام دهد.



نشوء و ارتقاء اجتماعی عبارت ازین است که نسبیج قوی اجتماعی نشوء و ارتقاء یابد. و شکل بهتر آن این است که قوی ترین عضویت در آن بکار افتد. لیکن سوال مهمی پیدا میشود که آیا ماهیت این عضویت قوی ترین اجتماعی چیست؟ و یا مشابهت بین جمعیت موجوده اجتماعی و حیات عضوی اجتماعی کدام است؟ که درین باره کدام هدایتی بماداده نشده است. حقیقت اینست که دا نشمندان نشوء و ارتقاء با لا آخره چیز یکه باید بگویند همانا انکار قوا نین اخلاقی است و همان است که بطور مطلق میگویند که بعوض آن قوانین باید اخلاق اعتیادی که بر اساس علم الحیات وضع شده باشد قبول گردد. پرفیسر هکسلی Huxley میگوید: ترقی اخلاق جمعیت نه متکی بر تقلید عملیات طبیعت و نه هم در گریز از آن است، بلکه در مجادله و مقابله است با آن.

(۱۱) فریدریش نیتچه FRIEDRICH NIETZCHE (۱۸۴۴-۱۹۰۰) اخلاق را بدو نوع تقسیم میکند: اخلاق خواجه گمان و اخلاق مردم بازاری. نامبرده عقیده دارد که نوع اول اخلاق که عبارت از مردی و دلیری و اقدام و جرأت باشد از رومن ها و آریین های شمال باقی مانده؛ و نوع ثانی آن که عبارت از خضوع و انقیاد و ایثار باشد از آسیای وسطی و از یهودیها ئی که شکست خورده اند، بین طبقات بازاری رواج یافته است. نیتچه ایثار را ضعف تصور میکند و آنرا طلب معاونت می خواند، نیتچه شرف را نتیجه عقاید باستان و روح سلحشوری و فکراستمو کراسی میداند. وجدان را یهودی و نصرانی، و دیموکراسی را بورجوازی می نامد. نیتچه اخلاق را اراده قوت می شناسد و میگوید: عقل و اخلاق نزد اراده قوتی ندارند و حتی فلسفه هم تابع آن است، چرا که انسان اول اراده میکند و باز برای اثبات آن برهان می آورد. رغبات باطنی انسان نبض های اراده قوت او است. غریزه نزد نامبرده شدیدترین انواع ذکا است. او میگوید: اشخاص قوی رغبات خود را به پرده عقل نمی پوشیدند، و رغبات خود را لاو نعم میگفتند؛ و لاکن دیموکراسی یهود و نصرانی آنها را محجوب ساخت و ازین است که کنون فضیلت ارستمو کراسی باستانی از بین رفته است. اروپای امروزه را بودیزم جدید تهدید

میکند و حتی «شوپن هاور» و «فخنز» هم بودائی شده احساسات رحم و شفقت را بخود راه داده اند. امروز اقویاء بدرجۀ ضعفاء تنزل نموده و چنین شده که میگویند: «کاری ممکن که اشخاص معمول آنرا کرده نمیتوانند» اخلاق ضعفاء در اقویاء نفوذ کرده و اقویاء نیز بهمان خاك تیره برابر شده اند.

فضایل شریرۀ که اقویاء دارند بیشتر از فضایل نیکوی ضعفاء به جامعه ضروری است. قساوت و شدت و مخاطره نسبت به صلح و امن و راحت دارای قیمت کمتری نیست. بزرگترین شخصیات وقتی بوجود می آیند که آنجا عنف و شدت لازم است نه رحم و شفقت. اگر شر، خیر نمی بود در تنازع للمبقات کمون باقی نمی ماند. خیر بسیار، بسیار خوب نیست و باید خیر و شر برابر باشند. اخلاق باید بر اساس بیالوجی نهاده شود و باید بر اشیاء بمقدار نفعی که از آنها بحیات میرسد حکم شود؛ و مقیاس حقیقی فرد و یا جامعه قوت و قدرت است که بیشتر بحالت جسمی شان متوقف است. اگر يك قطره خون در دماغ زیاد میشود بزرگترین اثر را در قدرت آن میکند، که غذادرین باره اثر زیادی دارد، او هام بودیزم نتیجه برنج است و علوم ما بعد الطبیعه المانی محصول بیرۀ آن است.

طبیعت ضعیف است که میگویند: «حیات چیزی نیست» و برایش بهتر است که بگوید: «من چیزی نیستم» اگر عوامل فساد در اخلاق اقویاء راه بیابد آنوقت حیات قیمت خود را کم میکند.

نیتچه عقیده دارد، که فلسفۀ یونان غریزه اصلی ایشانرا تباء ساخته؛ و میتا فزیکس شان میتالوجی عالی شانرا از بین برده، درامۀ دیونیزیوس واپولو، که یکی از شاهکارهای نیتچه است این صحنه را نشان میدهد. نیتچه به زردشت خطابۀ دارد، شاید برای اینکه زردشت هم تصفیۀ نسل را میخواست (۱) و متاسف است که به نفوذ بودائی و نصرانی آن افکار از بین رفته است. نیتچه به سوپرمان معتقد است و میگوید «غایۀ انسانیت انسان اعلی است

(۱) همه نویسندگان بفکر این اند که چرا نیتچه اینقدر هابه زردشت امام دارد ولی ازین مطلع نیستند که زردشت هم تصفیۀ نسل را میخواست و در ابتدای اوستا قصه این است که باید شهر و یا قلعه بلخ از نفری های معیوب تهی بماند. که اوستا درین باره که عین نظریۀ نیتچه است تفضیلی دارد. و از طرف دیگر زردشت را يك مرد بزرگ آریائی میدانند.

نه جنس بشری» انسانیت لفظ خالی است و اگر چیزی موجود است افراد است. اگر يك نوع بهتری بروی کار نمی آید، بهتر است که انسانیت از بین برود. ما باید نوع را به تربیه خوب بسازیم، انتخاب طبیعی کاری کرده نمیتواند الا اینکه نوابغ را از بین برده و طبقه متوسط را که کثرت از ایشان است تقویت کند، ما باید نگذاریم افراد ممتاز ما کیف یشاء مزاجت کنند و فرزندان عبقری از خادمه ها و بازاری ها بعمل آیند شوین ها و ر خطا میکنند که میگویند: محبت عامل صحت است. وقتی که مرد دارای محبت میشود حاکمیت آن سقوط میکند. بهتر است که محبت را بباقی مردم بدهند و عبقری ها حکومت کنند. اگر ازدواجی هم در بین بیاید باید که بهترین زن ها برای بهترین مردها برسند. (بدون علاقه محبت) چرا که غرض مانسل نیست بلکه تعالی و ترقی نوع است. انسانیت بدون صفای خمیره پیش نمی رود، عقل تنها موجب بزرگی نیست، عقل نیز محتاج است به چیزی که آنرا بلند برود و آن خون است، و قتی که ما عنصر خوب را بدست آوردیم، باید آنرا تربیه خوب یعنی تربیه شدید و عنیف بنمائیم، که بتواند مصیبت را بخاموشی تحمل کند، ایغطور يك مرد فوق خیر و شراست؛ و اگر مردم باو بگویند که تواز قانون اخلاق طبقه متوسط بیرون شده، او از اسباب بسالت نخواهد گذشت، بلی! «شجاعت خیر است» «خیر چیزی است که شعور قوت را زیاده میکند، خیر ارا ده قوت است، خیر قوت است. شر چیزی است که از ضعف پیدا میشود و شر ضعف است» بهترین ممیزات انسان دوستی او است با مخاطره و جهاد. بشر طیکه غرضی در آن باشد. جنگ خیر مطلق است با اینکه درین زمانه سامان حقیری دارد؛ و لاکن چون جهاد است بهر حال نيك است، جنگ و نزاحم اگر چه بازاری ها را بروی کار می آورد، باز هم ممکن است که مردی را بمیان آورد. طوری که ستاره از بین سیاهی و ناپلیون از بین نزاحم آشکار میشود. مردم که طبعاً میخواهند پیش بروند اگر ناپلیونی را می بینند گویا گم شده خود را یافته اند. اگر خودشان قوه عبقریت ندارند، درین شبهه نیست که بآرزوهای مردان بزرگ جان میدهند؛ و باسم امثال ناپلیون نشیده آخرین حیات، خود را میخواهند. اگر همه مردم دست بهم داده و برای غایه

انسانیت که انسان اعلیٰ (سوپرمان) باشد بکوشند؛ آنوقت زردشت با آن رنج والمی که دارد، بایشان این نشیده را خواهد خواند: «ای مرد می که کنون به جدائی زندگی میکنید. بزودی در یک قوم متحد خواهید شد؛ و از شما یک ملت مختار بوجود خواهد آمد؛ و سپس انسان اعلیٰ را خواهد زاد» .

نیتچه شدیداً مخالف دیمو کراسی است و آرزو میکند که از بین برده شود، و حتی دست به دعاست که مسیحیت نیز از اروپا رخت بربندد. او حکومت را با اصطلاح خودش (بینی شماری) نمیداند و بجنگ و تفوق عقیده دارد. او می گوید آیا از اینکه در کمان دهرهای دیمو کرات دسته های انسان را بکارخانه های زیرزمینی برده و بر مرک تدریجی می کشند، بهتر نیست بمیدان قتال برده بایشان روح حیات مردانه بدمند؟ نیتچه عقیده دارد که دولت از عالمه و پدرشاهی بعمل نیامده است، بلکه از حملات و هجمات دسته های قبائل مهاجم بمیان آمده؛ و نیتچه مقاولات اجتماعی را نمی شناسد .

نیتچه می گوید: مسیحیت دیمو کراسی آورد و اخلاق قوی آریائی باستانی را از بین برد، از بین دیمو کراسی بالشویکی تولید می شود و حال بدتر می گردد. می گوید: مردها پایان رفتند و زنها بالا شدند. و کنون جنسیت از بین رفته تخنث جای آنرا گرفته، و شاید بین زن و مرد مناقشه و مجادله پیدا شود. ولی اگر مرد، مرد باشد زن طبعاً به متابعت او راضی است .

نیتچه می گوید: این اقوال من بگوش هائی که از نعمات دیمو کراسی پر شده است بدخواهد خورد. ارستو کراسی من چیزی است که می تواند اروپارا متحد سازد؛ و این احساسات وطنی تفرقه انداز را از بین برده و سپس اروپائی های صالح را امثال ناپلیون و کوبته و بیتوفن و شوپن هاور و هیمنی بروی کار بیاورد .

نیتچه بوضاحت میدید که اگر اخلاق بصورت کاهیا بانه ارتقائی شود، باید مکارم اخلاق تناسخ کنند و اخلاق عادی متداوله بی اخلاقی محسوب شود. او بصراحت گماوزوری و گوریلا بازی و همه کیفیات و کمیاتی که در موفقیت مبارزه بقاء ضروری است و اساس اخلاق ارتقائی را تشکیل میدهد، ستایش و تجلیل می کند. نیتچه خود را پیش

از همه چیز عالم فزیالوجی (علم وظایف الاعضاء) میداند؛ و براساس این علم معیار نهائی هر چیز را مربوط به قیمت آن می‌داند؛ و باینکه مجموعه اخلاق او این است که باید همدردی، محبت، تحمل و همه عواطف خیر خواهی بدیگران، که کنون موجود است از بین برود، بازهم بمفهوم دیگری برای صفات و عواطف مذکور، بیک نهج بسیار ایثار کارانه و خیر خواهانه و حتی غیر خواهانه جائی میگذارد؛ و راه را برای انسان عالی تری (سویرمان) که در آینده (بعقیده او) می‌آید مهیا می‌کند، و همچنین با سلوب مخصوص خود میتواند که دعای متضاد «خود خواهی» و «غیر خواهی» را باهم صلح داده باسلوبی کامیاب شود که دیگر حواریون نشوء و ارتقاء نا کام شدند. فضا ئل دینی امثال شفقت به ضعیف و بیمار (بعقیده او) موقعی را به میان می‌آورد، که ضعیف و بیمار یک بغاوت باهمی را برخلاف قوی برانگیزانند، این فضایل فوق باید عوض شوند نه ازین سبب که ما می‌خواهیم فضایل اجتماعی را معیوب و مردود نمائیم، بلکه ازین باعث که این اخلاق، طبعاً حیات ضعیف و بیمار و آنهائی را که طبیعت بایشان بر کس و سازی نداده است، ادامه میدهد. این مردم در ذات خود ضد اجتماع و دشمن بقای اصلح و دوام اشکال قوی انسانیت می‌باشند. بالاخره نتیجه وضعیت جامع الاضداد خود را ادامه داده، موجودیت (نفع رسانی بغیر) را براساس «انانیت» شرح میدهد و نسخ و نسخ نفع رسانی بغیر را پیش نهاد می‌کند، باین طریق که این اصول خود خواهی را به خواتم منطقی شان میرساند، او بهر حال بآن غریزه های اخلاقی توسل می‌جوید که انسان را برای فدا کردن منافع شخصی خود در راه خیر جمعیت بهتری مهیا می‌کند. غریزه هائیکه عمیقاً در ذات خود بغیر نفع رسان است — و این غریزه ها را تعدیل نهائی اخلاق معرفی می‌کند. این است نظریات نتیجه و باینکه بسیار چیزهائی است که باید از نتیجه آموخته شود مانند انتقاد بر اخلاق متشاور و بر تقشف های نهائی و خمود ها و خموشی ها، بازهم نظام او بالضرور رد و نقد خود را با خود دارد، و خودش تردید خودش می‌باشد. زیرا هر فلسفه که راه حقیقی تاریخ را منقلب کند و حقایق اخلاقی را منزعب نماید، نمیتواند که خود را به پیشگاه محاکمه متین انسانیت کامیاب سازد

ولو که هر چند بیان او دزخشان و بحث او ما هرا نه هم باشد. بالاخره تصور قوت و اقتدار و فوقیت که نتیجه توسط آن میخواید افکار اخلاقی خود را بنا کند، و قتی که معجزان شود، دیده میشود که نسبی و غیر متسلطانه است؛ و بمانند معیارهای دیگری که دیگران از فلسفه نشوء و ارتقاء گرفته اند حاصلی از آن بدست نمی آید. انسان که طالب قوت است، برای این نیست که قوت غایبه او است، بلکه قوت وسیله غایبه دیگری است ماورای آن. نتیجه درباره *Übermensch* که آنرا مشخص نس کرده است بسیار می پیچد. اگر مقصدش انسان مثالی (سوپرمان) باشد و هم اگر ما آنرا از نقطه نظر اخلاق تحلیل کنیم شاید بطوری که نتیجه میگوید: در جمله و حوش برود.

### (۱۳) اخلاق و پراگماتیسم PRAGMATISM مکتب «ذریعه» این مکتب

جدید که ارمغان قرن بیستم است چنان نشان میدهد که فلسفه و اخلاق بنای انحطاط و حتی انقراض را گذاشته است. جارج سنتیانا *George Santayana* بطوریکه معتقد است که شاید بازیهای اولمپیک منافستهای بینالمللی را تسکین دهد و جای جنگ همارا اشغال نماید، شاید باین هم معتقد باشد که پهنای علوم طبیعی خلای فلسفه اخلاق را نیز پر خواهد کرد؛ و باین چیزها اگر احتیاجی هم باشد باید بهمان اندازه باشد که بحداقل، آن احتیاجات را کفایت کند.

سنتیانا میگوید: ممکن است که عقیده انسان خرافی محض باشد. ولی باین هم اگر بحیات سازگار باشد، از منطق مستدل و حقیقی و حتی برهانی که بحیات آن نقدرها مساعد نباشد، بهتر است.

او میگوید: عالم خارجی بعالم فکرمافقط از راه حواس میرسد. و ازین رو به صبغه و کیفیت حواس ممزوج میگردد. و هم قتی که انسان حوا دث گذشته را بیاد می آورد از حافظه خود استمداد میخواید؛ و ازین سبب آن حوا دث را حافظه برنگ خود ملون می کند و ازین است که عالم را طوریکه می بینیم و گذشته را طوریکه یاد میدهیم بحال اصلی خود نیست؛ ولذا قابل آن است که در آن اظهار شك نمائیم. البته چیزی که یقین

گفته میشود، همانا ادراک آنی است که سردست است، یعنی این رنگ و این صورت و این طعم و این بوی حاضره، که امثال این چیزها عالم حقیقی است.

سنتیانان میگویند: اکثر فیلسوف ها و مخصوصاً جرمنی ها درین دنیای شك بسیار غلو نموده اند. و حال ایشان مانند کسی است که بمرض هانیای دست شوی گرفتار آمده و همیشه متواتر دست خود را از لوث موهوم میشوید. حتی اگر بایشان غور کنیم بین فلسفه و حیات شان فرق زیادی می یابیم؛ زیرا ایشان در فلسفه خود بعالم شك منهك اند، ولی در حیات رو زمزمه خود برین دنیای آنی و دنیای واقعی زندگی می کنند. گویا در حیات خود از فلسفه انکار دارند و در فلسفه خود از حیات. ولیم جیمز William James موسس مکتب پراگماتیزم، وظیفه فکر را درین میدانند که باید کمنه حقایق را درک کند، بلکه کاری که فکر میکند این است که به نتایج و اغراض آن حقایق برسد. او میگوید فکر چیزی است که باید آنرا در راه ذرایع حیات بکار اندازیم؛ و باز از آن در راه تطور جانب کمال استفاده کنیم.

ما چرا این قوه عقلانی خود را در جستجوی قوائی صرف کنیم که ماورای طبیعت است و برای ما مفاد و یا امیدی نمیدهد. عقل برای آن آفریده شده که آله زندگی و وسیله حفظ و کمال آن باشد. و ازین رو عقل باید دنبال وظیفه خود بیوید و دامن بکمر زده در اعمال حیات عملی داخل شود. نه اینکه در استودیوی اوهام داخل شده و قلم مورا گرفته عالم غیب را که بحیات انسان هیچ ارتباطی ندارد تصویر کند.

در جائی که افکار با هم معارضه می کنند. حقیقی ترین و بهترین آنها آن فکری است که تجربه عملی آنرا مفید بداند. و هر چیزیکه در حیات سودمند باشد، خواه مطابق واقع باشد یا نباشد، همان چیز حقیقی است؛ و ازین رو هر فکری که ثمر دهد و فائده رساند آنرا بحیث حقیقت قبول میکنیم؛ والا از حساب خود بیرون می نمائیم و آنرا وهم باطل می انگاریم.

موسولینی خود را پیرو دین ولیم جیمز میدانست و در سیاست خود به عقل مجرد استکاء نمی کرد و به نتایج مادی آنها میدید. نتیجه هم میگفت اگر باطل بتواند وسیله

خوبی برای حفظ حیات شود، باید عین حقیقت و حق دانسته شود. دلیل شان هم این است که مامی بینیم که حس وطنیت چطور میتواند که سپاهی را بدون اندك دغدغه بچنگال مرگ بسپارد، و اگر این کار بدست فکر و عقل مجرد می بود، ممکن نبود که سپاهی این-سکار را می کرد. و نه ابوبن حیات خود را در راه اولاد خاك میگرداند. ولی خوشبختانه ما را کما نیست های فطری میباشیم و آن افکار را می گیریم که برای حیات بمعنی عام و بمعنی کلامه مفید است. و اگر اینطور نمی بود، انسانیت نمیتوانست از حال حیوانیت ارتقاء جوید. (مشکل این است که این مردم را عقل را کم کرده و عقل را چیزی مانند طبیعت می شناسند.) «مکتب ذریعه» میگوید این چیز هائی که گفتیم تنها رأی عامه نیست، بلکه علماء هم در افکار خود آن استدلالاتی را بدست میگیرند که در راه بحث ایشان خدمت میکند، نه بطریق مطلق و مجرد. علم به برق و طاقت و ماده و جاذبیت و اثیر چه کار دارد، اگر ازین ها کدام نتیجه در نظر نداشته باشد. اگر ما نخواسته باشیم که از برق استفاده کنیم چه احتیاج داریم که در ماهیت آن فکر کنیم. بلکه در حقیقت ماهیت برق عبارت از آثار و نتایج آن است. اگر این کلمات برق و اثیر و بخار و ماده، نتایجی نداشته باشند در آن وقت حقایقی نیز محسوب نمیشوند، و الفاظ مهم و مجوفی خواهند بود.

پس مذهب پراگماتیسم هر فکر را وسیله سلوك معینی میداند، یعنی فکر عبارت است از تصمیمی که انسان را بکاری وادار میکند. و هر فکری که در ذهن بیاید نمیتواند که نام فکر را بخود بگیرد الا این-که بتواند انسان را در سلوك او آنطور رهنمائی کند، که رنگ های سرخ و سبز در استیشن های راه آهن، راننده قطار را رهبری میکند؛ و اگر این کار را نمی کند بیهوده و بی معنی است. و ازین رو باید هر فکری که در ذهن ما می آید رهنمای عملی ما باشد که سلوك ما را مشخص کند؛ و بما قوا عدی وضع کند که بتوانیم بر طبق آن در راه حیات سیر کنیم. مثلاً، فکر ت جاذبیت با این معنی است که بماءات مشخصی تولید میکند که ما را در سلوك مامد می کند و ما میتوانیم بر حسب آن علاقات خود را به اشیاء موجوده منتظم کنیم. مثلاً بر حسب آن جام آب را بطوری



برمیداریم که دهان آن بطرف بالاتر که آب آن در اثر جاذبه نمی ریزد . و همچنین بصورت راست و مستقیم استاده شده راه میرویم که موازنه خود را بمقابل جاذبه حفظ میکنیم . دیوارهای خانه خود را شاقول میکنیم که جاذبه سبب انهدام آن ها نشود « بنده عرض نمودم که ایشان عقل را عبارت از طبیعت میدانند ، طوریکه رواقیون هم بعضاً درین ورطه افتاده بودند » پس هر چه که در راه حیات خدمت میکند ، قیمتی دارد ؛ و اگر نمی کنند طفلانه و بیهوده و بی قیمت است . اگر کسی ازین پراگماتیست ها بپرسد که قلیه را با بقال بنویسیم و یا به غین ؟ نویسنده پراگماتیست جواب خواهد داد : که قلیه را بخورید !

ارتقائیون هم تقریباً بهمین نظریه اند و ایشان حق دارند . زیرا ایشان بر اساس بیالوژی حرکت میکنند و بیالوژی حیوانی اینطور میگوید . ولی پراگماتیست های ما این نظریه را از تلقاء نفس خود آورده اند .

ارتقائیون نیز عقل را بمانند باقی جوارح بیش از عضوی نمی شناسند ، عضوی که انسان در تنازع بقا از آن کار نمیگیرد . و میگویند اگر عقل اینچنین آله نمی بود اصلاً خلق نمی شد پس از هر گونه فکر یکبار در عقل پیدا می شود حقیقت و حقانیت آن بمقیاس تطابق آن به واقع و خارج نیست بلکه معیار صدق و حقیقت آن این است که مطابق بطوروفی باشد که در راه بقاء خدمت می کند .

مثلاً اشیاء خارجی ذاتاً دارای کدام رنگی نمی باشند ؛ و رنگ های ایشان چیزی است که مولود و مصنوع چشم های ما است . ولی تا وقتی که بفکر رنگی که که در ذهن من است ، (ولو که در خارج موجود نباشد ) بتوانم که اشیاء را از هم تمیز بدهم ؛ و مثلاً بدانم که این سیب بواسطه سرخی خود رسیده و آن سیب بواسطه سبزی خود خام است ؛ تا آن وقت گفته میتوانم که این فکر الوان صحیح است . و همچنین است حال صدا . زیرا صدا هم در خارج وجودی ندارد ؛ و عبارت است از امواجی که گاهی کوتاه و گاهی بلند میشود . ولی وقتی که بگوش ما رسید آن گاه آنرا صدای نامیم . پس علاقه آن امواج ، باین صدائی که بگوش من میرسد ، چیز بیهوده خواهد بود ؛ اگر این صدا و یا آن امواج ، مرا از يك خطری نجات

ندهد ولی اگر این خدمت را کرده می تواند ، البته آنگاه فکرت صدادارای حقیقتی است .  
 حیات ، طوریکه سمنسر می گوید ، عبارت است از مناسبت حالات داخلی انسان بطرف  
 خارجی . پس عقل حقیقی انسان آن قوه ایست که می تواند اختلاف ظروف خارجی را بداند  
 تا بتواند بر طبق آن سلوک ما را تعدیل کند و ما را بموقف جدید مهیا سازد . پس آن صورتی  
 که عقل از اشیاء خارجی رسم می کند ، بسا هیچ فرقی ندارد که مطابق حقیقت باشد  
 و یا مخالف آن ، زیرا حقیقت بزرگ و حقیقت اولی ، حفظ حیات و سپس ارتقاء آن است  
 بطرف کمال ، و هر چیز که درین راه خدمت کند آن چیز حق صریح است . و بر همین اساس  
 است که ( دیوی ) عالم امریکائی می گوید : « فکر ؛ آله ترقی زندگی است و وسیله معرفت  
 ذاتی اشیاء نیست . » و نیز شیلر می گوید : « حقیقت چیزی است که تنها به انسان خدمت  
 می کند . »

و برای اینکه : کدام فکر صادق و حقیقی است و کدام فکر کاذب است ، مکتب  
 « فریمه » سد شرط ذیل را ( که ما بصورت اختصار ابراد می کنیم ) نهاده اند :

(۱) باید قیمت فکر نقد باشد . نه نسبی . یعنی صحت و سقم فکر باید در تجربه عملی شخص  
 ظاهر گردد . که اگر تجربه عملی مذکور موافق فکر بود ، البته آن فکر صحیح است و الا غلط است .  
 (۲) باید فکر با دیگر افکار انسان منسجم و مطرد باشد و ازین رو است که نمیتوانیم يك  
 فکر را ، ولو که در ذات خود قیمت هم داشته باشد ، صحیح بشماریم ، تا با دیگر افکارها مقارنه  
 نشود . زیرا اگر اینطور نشود ، افکار ما در بین خود متناقض میگردد . پس برین اساس  
 نمی توانیم که مثلاً در عالم کیمیا نوعی از اتوم را فرض کنیم و در دنیای طبیعیات نوع دیگر  
 اتوم را ؛ ولو که هر نوع اتوم بذات خود و بجای خود صحیح باشد .

و اگر وقتی که دو فکر با هم متناقض و تعارض پیدا میکنند ، و هر کدام نسبت به قیمت  
 فوری خود صحیح هم باشد ، درین حال بسیط ترین آنها صحیح ترین آنها  
 محسوب میگردد . مثلاً وقتی که رأی ( کوپرنیکوس ) بمقابل رأی ( بطلمیوس )  
 بمیان آمد ، ولو که هر کدام ازین دو فکر نسبت به نتایج عملی خود در باره حیات  
 صحیح گفته می شد ؛ اما چون در مقارنه دیده شد ، که رأی کوپرنیکوس بسیط تر

و نظریه بطلمیوس پیچیده تر بود ، ازین رو اول الذکر مرجح شمرده شد .

( ۳ ) بعد از همه اینها باید که فکر موجب اطمینان و رضای نفس انسان باشد ؛

و این هم بشرطیکه باقیمت عملی فکر معارضه نکند . مثلاً عقیده دینی با اینسکه ( بنظریه پراگماتیست ها ) تاثیر نسبتاً کمی در حیات انسان دارد ؛ و تاثیر آن هم ( بعقیده ایشان ) کمتر فوری است ؛ ولی بررغم آن موجب خوش بینی می گردد ؛ و در عین حال با باقی افکار نیز معارضه نمی کند ؛ بلکه علاوه بر آن به آنها مطرد نیز می شود . یعنی وقتی که ظروف دو فکر متساوی می گردد و یکی ازین دو فکر خوش بینی باری آورد و دیگری بدبینی ، باید فکر خوش بینی را صحیح و مرجح و صادق بشماریم . مؤمن و ملحد مثلاً ( بنظریه پراگماتیست ها ) هر دو در شیون زندگی خود از عقیده خود متاثر نمی گردند ؛ ولی مؤمن خوش بین است و بآخرت امیدی دارد ، و ملحد بدبین است که نا امید محض است . پس ایمان نسبت بالحد صادق و حق است ؛ و برای انسان مفیدتر و سزاوارتر است . این است حقیقت این مکتب و این است نظریه آن درباره حقیقت .

ولی ماهیچ معتقد نبودیم که انجام فلسفه ، بعد از دو نیم هزار سال مجاهده ، باینجا میرسد . آری ! فلسفه که در آن ریشه از فکر خدائی نباشد عاقبت آن خشکی و زبول و انحطاط است . انسانیکه اراده خود را حسب نظریه فلاطون هم دوش اراده محرك فلك اطلس میداند ، کمون بقیادت ولیم جیمز باید شخصی باشد که دایم چشمش به سنگدل سرخ و سبز منازل هر ساعت حیات باشد و خمر نداشته باشد که این علامات سرخ و سبز ، مربوط به جد اول و فهارس و تقسیم های اوقاتی است که یکی بعد دیگر ترتیب شده است تا که بمرکز آمریت نهائی اداره عمومی راه آهن می رسد .

مردك آهنگر چه شکایت بیجائی از سگد کن خود داشت و میگفت تمام روز که پتك های پنج من بروی سندان فولادی فرود می آید و ارکان دکان را به لرزه می آورد ، بگو ش این سگ هیچ اثری نمی کند ؛ ولی بمجردیکه حرکت جزئی برای خائیدن نان در لب و دهان و کلام ماییدا میشود ، دیگر این حیوان بيك بارگی از خواب بیدار میشود .

مردم بلغی که برای نشر دین و مدنیت و اخلاق، بقشلاق گوهی رفته و صدای تکبیر و تهلل و آذان او بلند شده بود، چوپانی از چوپان دیگر پرسید: این صدا چیست؟ چوپان دیگر که گوش بازتری داشت، گفت: صدای خداخوانی و خداپرستی است. باز همان چوپان سائل پرسید: که آیا این صداها برای مال و مواشی ما ضرری ندارد؟ آن چوپان دیگر گفت: نه! چوپان اول که از رُمه خود قدری بهراس افتاده بود گفت و قتی که بمال و مواشی، ضرری ندارد؛ بگذار که هر چه دانش می خواهد بگوید! آری! اشکوه آهنگر و شکوه مبلغ هر دو موردی ندارد. زیرا حیوانیت و وحشت هر دو ذاتا پراگماتیست می باشد؛ و انسان باید طوریکه شوین هاور (ولو بطریق تهکم) میگوید: حیوان می تافزیک می است و باید جانب مثال ارتقاء بجوید نه اینکه به قهقرا رفته همه معارف آن در راه این باشد که طریقه علوفه را بداند.

شاید سوء حظ و سوء قسمت است که: چون انسانیت درین اوقات قدری بیشتر از اندازه پیش، بطرف تقدم رهسپار است، این سپنسر ها و جیمز ها بمیان می آیند تا کوشش کنند که انسان را قدری کج عمان کنند تا اگر از يك طرف در علوم طبیعی پیش قدم میشویم، در علوم قانونی و اخلاق پس پای شویم.

این آخرین مکتب فلسفه دور بسیار جدید کاری نمیکند الا اینکه انسانها را از هم دبگر متنافر می سازد و انسجام جمعیت بشر را برهم میزند؛ زیرا اگر هر کس بر کماچ خود آتش بیندازد و از دیگران صرف نظر کند، چه نتیجه خواهد داد، الا اینکه هر کس باید به ظروف و به مزاج خود تکیه کند.

و ازین است که مذهب پراگماتیسم در آخر به نقص مکتب خود بمثل مکتب منفعت، متحسّس شده و همان فارموله (لایسمن و لایغنی من جوع) مکتب منفعت را اتخاذ نموده است؛ یعنی فکر صحیح آن است که برای تعداد بزرگ مردم فائده عملی داشته باشد، و بلکه برای تمام بشر، پس برخسب این ترمیم نباید که ما حکم بر صواب و یا بر خطای کدام فکری بکنیم تا وقتی که آن فکر را تجربه اجتماعی طویل المدتی نمائیم.

ولی تمام بشر را چه چیز بهم وصل میکند؟ آیا کلمه منطقی «نوع» میتواند و یا توانسته است که رشته سیاه و سفید بشر را بهم تاب دهد. و آیا این کلمه، اندک تأثیری در کیان اجتماعی ما داشته است؟ افراد بشر آنقدر از هم متفاوت اند که نزدیک است انسان

کلی را بمانند وجود، کلی مشکک بگوئیم. برای شیرازه بندی این اوراق پریشان، این مفهومات منطقی هیچ تاثیری ندارد؛ و برای اینکه این اوراق پای بدامان وحدت کشند؛ رشته بکار دارد که قرار گرفته فلاطون زری و الماسی باشد. و آن رشته خدائی است و رشته ما بعد الطبیعه است، که حبل المومنین روابط امور انسانی است.

و ازین است که سنتیان بالاخره به جهود فلسفه خود پی برده و در زیر عنوان (عقل در مجتمع) و قتیکه از مثل اخلاقی سقراط و سسینموزا اظهار یأس میکنند میگویند: «کنون بهتر است که افسون اخلاقی خود را از راه دیگری بخوانیم و آن افسون را از راه تنمیه عواطف اجتماعی که در سایه محبت می شکفت، بدمیم.»

و اگر این سلسله دوام میکند که علوم طبیعی روز بروز پیش برود و اخلاق ساعت بساعت بجهت قراء سیر کنند، عاقبت انسان بکجا خواهد کشید! اگر سلاح عبارت از بیم هائید و جن و بشقابهای پرنده باشد. و دعوی هم دعوی مکتب نشوء و ارتقاء و دعوی پراگماتیزم باشد، چه نتیجه خواهد داد! در حالیکه بد بخانه می بینیم مکتب نشوء و ارتقاء و مکتب پراگماتیزم مخصوصاً در آن سرزمین های شایع شده که این اسلحه رستاخیزی نیز در آن اراضی کسب وجود کرده است؛ و عبارت دیگر علوم اخلاقی در آن جائی مرده است که علوم طبیعی در آنجا کسب رشد نموده است.

آری خداوند حافظ قانون خود است. «می خواهند نور خدا را بدهان های خود خاموش کنند و خدا فروزنده و تمام کنند نور خود است ولو که ناباوران از آن خوش نباشند». (د) ما و علم اخلاق: این سرزمین های ما، دوره های اخلاقی خیلی متفاوتی را پیموده است، که دوره های مهم آن عبارت است از (۱) دوره ثنویت، (۲) دوره وحدت، (۳) دوره بین بین و یا دوره مدرسی.

(۱) دوره ثنویت: این دوره خیلی باستانی و متعلق است به دوره و جامعه اوستائی، و ثنویتی که کنون در همه عقاید و یا افکار دیده میشود اثر این دوره است.

درین دوره خیر و شر و عبارت دیگر، روشنی و تاریکی؛ دو عنصر و یادو خلق و یا  
بالاخره دو معبود متقابل و متضادی بودند که مستقیماً موجب ثنویت اخلاق و بالوا سطه  
مصدر ثنویت باقی افکار اجتماعى شده بودند.

در «اوستا» نیز همانند «بیدها» دین شکل (دهرم) یعنی وظیفه را بخود گرفته  
و جنبه وصایای اخلاقی آن بر پهلوی اوامر دینی آن قوی تر است و از همین جهت است که  
درین جا اخلاقیات هم بیشتر از پهلوی وظیفه ملحوظ میگردد.

چیزی که درین جا قدری قابل ملاحظه است این است که این ثنویت، بقالب وحدت طرح شده  
است، یعنی مثلاً خیر با تمام عالم خود وحدتی است که با تمام عالم متحده شر در ستیز است پس درین  
محیط دودائره Circuit دو موجود است، که هر دائره در خود شکل خام و ابتدائی وحدت وجود را دارد.  
بحدی که تمام عناصر و افکار و همچنین تمام اندیشه و گفتار و کرداری که در یک دائره موجود  
میشود زیر یک مقوله می آید و باز اگر از دائره خود بیرون میشود یقین است که عین چیز مخالف  
خود میشود باین صورت که اندیشه خوب و گفتار خوب و کردار خوب، دشمن و مخالف است با  
اندیشه بد و گفتار بد و کردار بد و هم نیت که در دیگر جایها بحیث اصل و بامحرک و هم گاهی  
بمثل غایه فعل شناخته میشود، اینجا مستقلاً مانند فعل و هم جدا از فعل شناخته میشود  
و هم بین اندیشه و کردار، عالم دیگری هم هست که عالم گفتار است.

ولی آیا این دودائره متفاوت و متضاد، در ابتداء خود و یا در انجام خود با هم جمع  
میشوند یا نه؟ سوالی است که جمع شدن آن دو مبدء در ابتداء خود مربوط به علم اخلاق نیست؛  
و هم مورد اختلاف آراء است. ولی اجتماع این دو ضد در انجام موجب  
آن شده که عالم با همه اجزاء اندیشه و گفتار و کردار خود، از این دو عنصر  
متضاد بمیان آمده؛ و لاجرم خیر و شر، بحیث دورکن اصلی، در طبیعت هر يك از اجزاء  
عالم موجود است؛ و باید هر فرد بکوشد که خیر را بر شر و یا روشنی را بر تاریکی چیره  
بسازد، که غایه اخلاق هم عبارت ازین است که خیر غالب و شر مغلوب گردد، پس دو چیز است  
که مستقل و مطلق شناخته میشود که عبارت از خیر و شر باشد و باقی چیزها نسبت  
باین دو چیز نسبی است.

گویا اینجا دودنیا است که باهم درستی‌زاند 'ولی هر دنیا بذات خود در کمال وحدت است؛ و اینجا است که دین و اخلاق و عالم و طبیعت و ما بعد الطبیعه' باهم یکجا شده و لیستی را ترتیب کرده است که هم فهرست اجناس و انواع است و هم نام نویس از باب انواع و هم عنوان های فضیلت و یار ذیلت و هم ذر عین حال امر و نهی دینی. مثلاً 'موش' طوریکه ما و شما می بینیم 'نوعی است از جنس حیوان ولی اوستا آن را دارای یکدسته صفات فعالی می شناسد' که در همه ارجاء طبیعت حکم فرماست؛ و چون در اوستا 'ما بعد الطبیعه' هم در طبیعت است؛ پس تأثیری که موش در طبیعت دارد؛ عین همان تأثیر ما بعد الطبیعه آن است.

مثلاً موش نمونۀ رذیلت ناپاکی است و ازین است که آب بحیث فضیلت پاکی بر ضد آن نجر یک شده است. موش يك جا دو گری است که به همراه آن متحد است و چون حیوان شب گردی است؛ طبیعی است که مخالف نور و تبعاً دشمن ماه و خورشید است. و یقین است که خسوف و کسوف هم از دست آن است. بروایت بار تولومی موش اهریمن حرص و حسد و سخن چینی است؛ و به روایت پلوتارک: حیوان اهریمنی و سزاوار مرگ است. پس موش در جامعه اوستائی حیوانی است در لست بیالوجی؛ و در عین حال اهریمنی است در فهرست جرگه شیاطین و اهل سچین Panoemonium و هم باز رذیلت و یامجموعه رذائلی است در علم الاخلاق زردشتی؛ و بالاخره 'مظاهر گناهی است که اوستا از آن نهی میکند.

گویا اخلاق اوستائی مثالی است و دارای دو مثال است؛ مثلاً: ناپاکی و تاریکی دو مثال دارد یکی همین موش که در خانه های ما شب گردی دارد و همه چیز را آلوده میکند و دیگرش آن موشی که در خانه متری (رب النوع خورشید) موجب کسوف می گردد.

غایۀ نهائی اخلاق اوستائی غلبۀ عمومی خیر است بر شر؛ که اهل علمین بر اهل سچین چیره شوند و تاریکی و ظلم و جهل از دنیا بیرون گردد. پس فضیلت اوستائی عبارت از وسط نیست و اخلاق عبارت است از دوضد؛ که یکی خیر و فضیلت و دیگری شر و رذیلت است.

عقاید اخلاقی اولی این سرزمین بدو شکل جلوه کرده، یکی بشکل اثنیسمیت و تناوب خیر و شر؛ طوریکه ما در اخلاق اوستائی دیدیم؛ و این همان يك فکر باستانی است که در عقاید و افکار هر دو طرف سواحل دریای ایجه تأثیری نموده و تا کنون فکر خیر و شر را در همه اخلاق و عقاید دنیای منور بشر، ملاحظه مینمایم.

و این اثنیسمیتی است که همیشه تعارض و مجادله میکند؛ و طبیعی که تعارض قضاوتی بکار دارد و ازین است که فکر خیر و شر همیشه خواهان قضاوت نهائی و محکمه برینی است که آنجا صراط و قسط و میزان و عدالتی برپای میشود، که خدای احکام الحاکمین آنجا در بین این اثنیسمیت تسویه و تصفیه میکند. و ازین است که دیده میشود در عقایدی که در آنجا نظریه خیر و شر است مسئله آخرت و صراط و میزان و قضاوت خداوندی نیز ملحوظ است.

شکل دیگر اخلاقی که درین سرزمین دیده شده است، شکل دورانی و چنبری است. این مردم تقریباً مانند فیثاغوری هامیباشند، ولی بفرق اینکه فیثاغورس چون قوام عالم را بر اساس ریاضی میدانست، میکوشید که دنیای اخلاق را بر شالوده ریاضی طرح کند؛ و اهل تداسخ میخواستند نظریات اخلاقی خود را بر اساس افکار طبیعی خود قرار دهند؛ ایشان بعقیده وحدت الوجودی مادی خود، علاقه نزدیکی را بین موجودات طبیعی و کائنات عضوی مشاهده میکردند و نوع قرابت بیشتری را در بین هر دو ملاحظه مینمودند؛ و حتی نوع عضویتی را در اجرام طبیعی نیز سراغ داشتند؛ و چون حرکات و دورانهای کائنات طبیعی را در اثر فعالیت حرکت و دوران زمان میدانستند، لاجرم این حرکت و دوران را در عضویت نیز مؤثر میشمردند و هم این دوران را در هر دو (موجودات طبیعی و کائنات عضوی) موجب تکامل آنها مینداشتند؛ ولی بفرق اینکه دوران در کائنات طبیعی متصل است و در موجودات عضوی؛ این تسلسل را ندارد؛ و هر دو دوره در انجام خود پای بدوره جدید میکنند؛ و هر کدام ازین موجودات عضوی استعداد مخصوصی دارد که تکامل خود را به تعداد معینی ازین دوره ها مییابد.

معتمدین این فلسفه دورانی، بحیات دیگری عقیده نداشتند؛ و مجازات و مکافات



را مربوط باین دوره ها میدانستند؛ و هر دوره را خواه ارتقائی بود و خواه قهقرائی نتیجه طبیعی و میکانیکی دوره سابق می شناختند؛ و همین بود مجازات و مکافاتنی که نزد ایشان بر سلوک انسانی مربوط بود، زیرا ایشان فرق چندانی بین طبیعت و عضویت نمیگذاشتند و بین طبیعت و عضویت و شعور سرحدات بارزی نزد ایشان وجود نداشت؛ و لذا تکامل عضویت و شعور را هم از راه تکامل طبیعت می جستند و از شعور و اراده چندان وقوفی نداشتند. اگر فلسفه نزد ایشان به نضج حقیقی خود میرسید، آنگاه میدانستند که نظام طبیعی به نظام شعوری و اراده انسان همیشه دستیاری ندارد، و این خود بذات خود موجب آن میشود که باید عقیده نمود که تکامل شعور و اراده ایجاب آنرا میکند که فردائی باشد تا امر و ز را تکمیل کند.

اگر در مکاتب اخلاق بدقت نظر شود عقیده خیر و شر و لذت و الم اثر خفیفی است از نظریه ثنویت، طوریکه فکرت تکامل نیزیک خاکه ایست از نظریه استمدارت زمان (۱) و قانون تناسخ. اهل کلام میگویند هیچ عقیده نیست تا اثریابد اری از تناسخ در آن نباشد. آری حق میگویند، هیچ فکری نیست که اثری از فکر تناسخ و شائبه از نظریه خیر و شر در آن نباشد.

واقعاً مردم این سرزمین همیشه مواد خام افکار را صادر نموده اند. ولی این صنعت را نمیدانستند که بآن افکار وجهی بدهند و بابر آن حاجتی اقامه کنند؛ ایشان حقایق را بحس می دانستند، ولی فکری را درباره آن ها مرتب کرده نمی توانستند؛ و بالعکس یونان دستگاه میکا نیزم فکر و استدلال و کارخانه شکل و نظام بود، اما مواد خود را بیشتر از آنچه استحصالی میکرد، ازین سرزمین ها وارد مینمود.

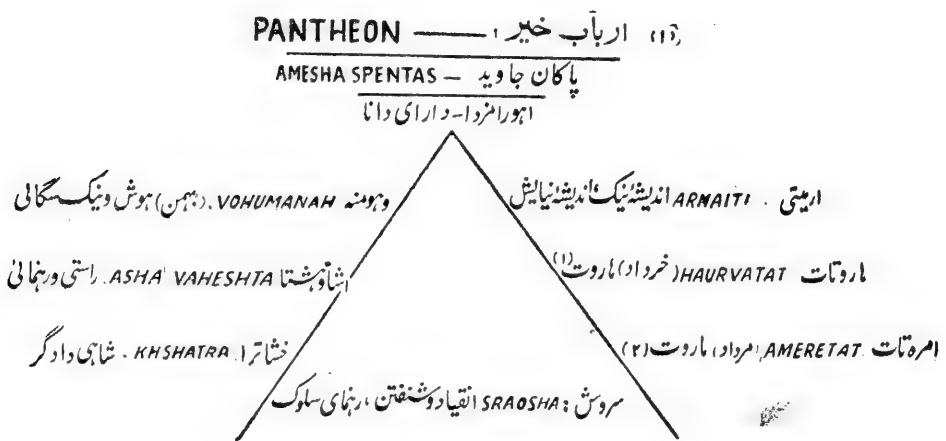
و قتی که انسان بدقت نظر می کند می بیند که هر اقلیط پیر و عقیده اول و ذیمقر اطیس شاگرد مکتب دوم است.

(۱) منارچکری کابل آبدۀ چرخ بودا است. چرخ هم از چکر اشتقاق شده است. چرخ بودا دایره بود مانند عراده گر دونه که بیرون آن بشکل دایره و درون آن بشکل صلیب. که در هر جا از قانون و عقیده بودا نمایندگی میکرد و نشان دولتی سلطنت های بودائی محسوب میشد. همین چرخ است که رفته رفته برور زمان (سیواسیگا) و بعدها چلیپا و صلیب شده است.

و همچنین پارمیندیس نظریه وحدت الوجودی مادی خود را از هر دو مکتب مذکور گرفته است .

ارباب انواع یونان عیناً همان چیزی است که اصل آریانی آن درین سرزمین ها بوده و همین ارباب انواع است که زمینه اشعار هومر و باز مثل فلاطونی شده ؛ و باز همان مثل ( با اینسکه ارسطو از آن ها انکار و ناسپاسی میکند ) مصدر تفکرات منطقی ارسطو گشته است .

اینک پس میگردیم بمطلب: اخلاق اوستا طو ریکه گفتیم دو حلقه دارد : (۱) اهل علمین یا ارباب انواع خیر Pantheon (۲) اهل سچین یا ارباب انواع شر Pandemonium حلقه اول سه طبقه دارد . (۱) طبقه پاکان جاوید ( Amesha spentas ) که بهیث کروب بردیکران ریاست دارند (۲) طبقه کروی Archangeles (۳) طبقه معمولی . و بر همین منوال است ترتیب حلقه های ارباب شر . که اینک لسته مختصری از آنها مید هیم :



(۱) (۲) این دو کلمه در طی تطورات به کلمه و آشور رسیده و آنجا بنام هاروت و ماروت ایجاد و مشهور شده است .

## طبقه کروبی MAJOR DEITIES

اردوی (Aredvi) خانم عالی (ناهید) طهارت و صفائی.

اشی (Ashi) مجازات و مکافات، جمیره.

آذر (Atar) قضاوت نهائی.

دینا (Daena) دین و عقیده و ایمان.

فرا و اشس (Fravashis) اساس نظام طبیعت و حیات.

سوما، هوما (۱) (Haoma) روح فتح و راستی و التیام و سرچشمه سرور و توانگری.

مویاری (Hvare) (Mitra) خور، خورشید، مظهر زمین و آنچه در آن است، قشنک ترین

مخلوقات و چشم اهورا مزدا.

ماه (Mah) واسطه زمین و آسمان در قبول اعمال و استحقاق ها؛ و دادن مکافات.

راشنو (Rashnu) موجب چیرگی و پیروزی.

سپنتا مینویو (Spenta Mainyu) روح القدس، حقیقت آسمانها و وسیله بهشت.

تیر (Tir) (عطارد) قاسم ارزاق.

تشنر یا (Tishtrya) (شعری) دافع خشکی و جادو

وره ترا گنا (Veretragna) پیروزی و عظمت، التیام و قوت.

خوارینه (Xvarenah) (جلال) فاتح شیاطین و روینده گیاه.

(۱) هوما (هما) نوشیدنی است که در (ویدا). بنام «سوما» و در «اوستا» به کلمه «هوما» یاد شده است. اوستا میگوید این گیاه اولاً در کوه «هره ایتی» Haraiti یعنی «البرز» میروئیده و از آنجا «مرغ فرخنده» آنرا بکوه «اشکنا یا ایری سینا» (Ishkata Upairi Saena) و کوه «ستاروسارا» «Staro Sara» یعنی از کوه دیوار آساره کوه سرسفید و بقرار گرفته (بار تولومی) از کوه البرز به کوه غور بند آورده است.

چیزیکه ازین سرگذشت ها باقی مانده است همانا کلمه «هما» است، که تاکنون این مرغ به فرخندگی خود ادامه میدهد، این همان مرغ است که تاج زرین شاهی را بفرق قباد «کواتا» نهاده و تاکنون سایه بال آن، فرخنده انگاشته میشود. «هما» (Lammergeir) که آنرا (کرگیس ویا عقاب ریش دار) نیز میگویند و در توریت بنام (استخوان خوار) (Ossifrage) یاد شده است در ادبیات مانیز مرغ کم آزار و استخوان خوار و میمون معرفی شده است. و چنان بنداشته میشده که این مرغ تخم آن گیاه را ازینجا به آنجا نشر میکرد.

(بقیه یا ورفی در صفحه ۲۰۴)

زروان ( Zrvan ) . (روزگار) ایجاد کننده راه و پل صراط (چنود) .  
 ادا ( Ada ) (کیفر) نتایج اعمال .  
 اهورانی ( Ahurani ) . مؤکل باران .  
 اما ( Ama ) قوت .  
 انگهاری ( Anghary ) . ما در پاك ' قدسیت .  
 انتاری ماه ( Antare Mah ) ماه نو .  
 آپو ( Apo ) آب ، خیر ، روشنی ، عدالت .  
 ارشئات ( Arshtat ) صحت و استقامت .  
 ارتای فراوارت . ( Artai Fravart ) نیا گمان پاك .  
 اسان ( Asan ) آسمان .

( بقیه صفحه ۱۰۳ )

درباره سوما مستشرقین نظریات ذور از حقیقتی داشته اند . بعضی آنرا عبارت از افیون دانسته اند ، و برخی آنرا عبارت از «هوم» نباتی که از خاندان «ما - هوانگ» چینی (Ma Huang) که افیورین (Ephedrine) ازان گرفته میشود، دانسته اند؛ اما بگمان من آراین ها «هوما» را روزی کشف کرده بودند که هنوز چوپان بودند و حیات زراعتی را کسب نکرده بودند؛ و چون گیاه «هوما» را در کوه ها میدیدند و مرغ ها را نیز همیشه در فراز کوه ها به پرواز مشاهده میکردند؛ گمان میکردند که تخم این گیاه را این مرغ نشر و زرع میکند؛ و ازین معلوم میشود که آن گیاه تخم های کوچک داشته که توسط باد تیت و تلقیح میشده است؛ که بگمان غالب عبارت از (ریباس) یعنی رواش باشد زیرا اقوام آراین سابق ازین گیاه نوشابه میساختند و تا کنون این کار در سواحل و لگا ادا مه دارد؛ زیرا در آنوقت ایشان از دیگر میوه جات و حبوبات اطلاعی نداشته اند .  
 شاید نام این مرغ قبل از آنکه به طفیل هوما به «هما» معروف شده باشد «سینا» بوده و کلمه (ایا ایری سینا) یعنی ما و رای پرواز سینا، باین احتمال اشنا ره بازی دارد، و ازین معلوم میشود که «هما» در بین جامعه توریت و اوستا اشتراکی داشته . زیرا مرغ استخوان شکن توریت و همچنین طور «سینا» شاهد این امر است .  
 چیز دیگری که از «سوما» تا کنون باقی مانده است «سمنو» و «سمنک» است و شاید «سمنک» را وقتی کشف کرده اند که بحیات دهقانی آشنا شده و طریقه ساختمان «مالت» را دریافته و بذور را میگذاشتند که نیش زنند و بعد آنرا نوشابه می ساختند و یا از شیرینی آن کار می گرفتند . کنون نیز اکثر نوشابه های اروپائی از مالت ساخته میشود . و ازین است که تا کنون در مرا سم نو روزی ضرور است که باید «سمنک» موجود باشد .

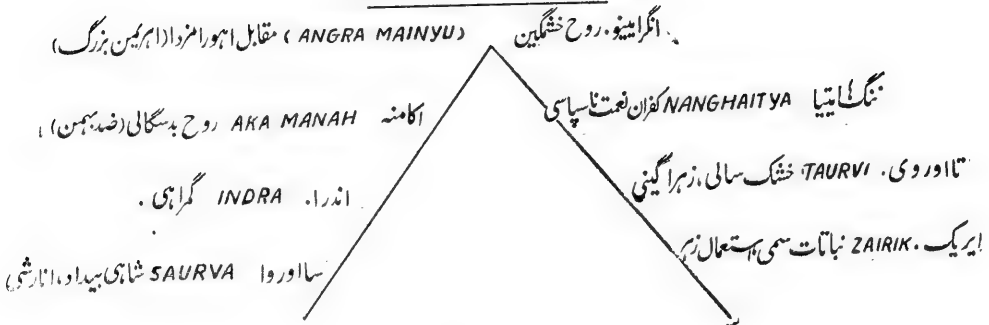
- اسنیا ( Asnya ) یسکی از پنج نوبت روز .  
 اخشتی . ( Axshiti ) آشتی .  
 ازوایتی . ( Az uiti ) سزاواری .  
 بامیا . ( Banya ) بامداد .  
 چشتا . ( Chishta ) قوت ، دقت .  
 چشتی . ( Chishti ) . فلسفه دین ، علم دین ، فقه .

### طبقه معمولی MINOR DIVINITIES

- دا تا ( Data ) ( داد ) قانن ، عدل .  
 اریتی ( Ereti ) نیرو ، انرجی .  
 فراشتی . ( Frashti ) . فراست ، قابلیت تعلیم .  
 فراساستی . ( Frasasti ) . شهرت .  
 فشراتو . ( Fsheratu ) سزاوار جزای نهائی .  
 هادیش ( Hadish ) . وطن ، خانه .  
 هپتا رنگا . ( Haptairinga ) . ( هفت نشان ) نبات النعش . دب اکبر .  
 هو جیا تی ( Hujiyati ) . سعادت ، رفاه .  
 هو شتی . ( Hushti ) . مسکن خوب .  
 اش ( Ish ) . خواهش .  
 اشا . ( Isha ) . غیرت .  
 مقرا . ( Matra ) منقر ، جادو ، دعا .  
 نما نیا . ( Nmanya ) . رب النوع خانمان .  
 راما ن ( Raman ) راحت .  
 ارا تا . ( Arata ) . موهبت .  
 سااو کا . ( Saoka ) . منفعت .  
 توشنا ما تی . ( Tushnamati ) تأمل ، تفکر خموشانه ، مراقبه .

- اوپه نا ئی نا . ( Upanayna ) عنعنہ ، توارث ، عادات قومی .  
 اوپه را تا ت . ( Uparatat ) . علویت . فوقیت ، براعت .  
 او شاه . ( Ushah ) سمیدہ دم .  
 او شاها نا . ( Ushahana ) بامدا دان .  
 اوزائی ریما . ( Uzayerina ) . پیشین ، ظہر ، بعد زوال .  
 وانا نت . ( Vanant ) پیروزی .  
 وانا تا ( Vata ) . باد .  
 وایاہ . ( Vayah ) . ائیر .  
 یا اوشتی . ( yaoshti ) غیرت .  
 زم . ( Zam ) زمین

(۳) اسر باب شمر — PANDEMONIUM  
 اهرمن ها — ARCHDEVILS



شیدا طین بزرگ MAJOR DEMONS

- ایشما . ( Aeshma ) خشم .  
 اثری دھا کا (Azhidahaka) (اژدھا) نمونہ وسمبول ظلم و سوء اخلاق .  
 دروغ . ( Drugh ) . دروغ .  
 پیریکا . ( Pairika ) سخن چینی .

## طاغوت های کوچک MINOR FIELDS

---

- ایراش . (Airash) چشم بد .  
 اکاتاش . (Akataash) شر انگیزی ، هذگامه آفرینی .  
 اناشتا پانه (Anashtapana) . بی ثباتی ، تلون .  
 اناخشتی . (Anaxshti) . نفاق ، جنگ ، ناسازگاری .  
 او شا . (Aosha) . ویرانی ، تخریب .  
 ارا ایتی . (Araititi) . حرص .  
 ارا سک . (Arask) رشک ، حسد .  
 اراست . (Arast) . ناراست ، کاذب .  
 اسروشتی . (Asrushti) . نافرمانی ، تمرد ، عصیان .  
 ازی . (Azi) . آرز .  
 بوش یاستا (Bushyasta) . (چه خواهد شدن ؟) لیت و لعل .  
 بوئی . (Buti) . بت پرستی .  
 چشمک . (Chashmak) . گردباد ، تسویل .  
 داوی . (Dawi) . فریب ، دغا ،  
 فرا زشت . (Frazishti) . بسیار زشت .  
 فریفتار . (Frefitar) . فریبنده .  
 کاشوش . (Kashvish) . پستی ، قد و قامت .  
 کوندا . (Kunda) . دیوانه گوی .  
 مهر کوشا . (Mahrkusha) . مخرب و تباه کن ،  
 مرشوان . (Marshavan) . فراموشی .  
 میتوخت . (Mitoxi) . باطل . بی حقیقت ، فانی .  
 مو ش . (Mush) . موش .

ننگ . ( Nang ) ننگ .

ناسو . ( Nasu ) . نعل ، نعل ، جسم مرده .

نهیو . ( Nahiv ) . نهیب .

نیاز . ( Niyaz ) . نیاز ( احتیاج )

نیریماتی . ( Pairimati ) . نیر ، انکار .

نیمشا . ( Paitisha ) . ستم ، عناد ، ضدیت .

یوش . ( Push ) . پوشیدن مال ، ( بخل ) کتمان .

سهم . ( Sahm ) . سهم ، ( رعب ) .

سپزگ . ( Spazg ) . چغلی . سخن چینی .

تروماتی . ( Tromati ) . نفرت .

اوده . ( Uda ) . پیاده ، ( سخن بی موقع )

ورین . ( Varen ) . شہوت .

وزارشا . ( Vizaresha ) . موکل مرگ .

خوت دوشا . ( Xut Doshagih ) . بخود مغرور بودن .

اینست حصه از فهرست ارباب خیر و شر که از بین قریباً دو صد نام انتخاب شد . و ما آنرا برای یک ملاحظه ساجی نقل نمودیم تا اگر بتواند در راه نشوء و ارتقاء فضایل و رذایل اخلاقی روشنی بیندازد . هر يك ازین عناوین شرح مطولی دارد که همه گوشه ها و رموز آن با نظریات و علاقه ذات البینمی آنها تفصیلاتی می خواهد که کنون جزء اساطیر است .

ولی همه آن رموز از یک معرفت موضوعی اشعار می کنند ، آری ؛ در آن وقت معرفت پهلوی موضوعی زیاده تری داشته و همه معلومات آنروزه از صفات اشیاء اخذ میشده است ؛ مثلاً یکی از رذایل و یا ارباب شر کلمه ( خف ) ، ( خپ ) است که نمونه و مثال ( کتمان ) و ( کمین ) و ( دسیسه ) است ، و البته مستشرقین را بیک معمائی دچار نموده است . زیرا نتوانسته اند اصل کلمه و یا مظهر آنرا پیدا کنند ، در حالیکه حقیقت این کلمه از ( خفک )



حیوان پوستیننی که در غور ات مایافت میشود و پوست گران بهائی دارد گرفته شده . این حیوان کوچک که دارای آن صفات است ، حیوانی است که همیشه طعمهٔ روباه واقع میشود و همان است که اوستقامم بمقابل آن روباه را استعمال نموده است . این کلمه تا کنون در بین ما نمرده است و کلمهٔ (خپ) را بهمین روح ومعنی استعمال میکنیم که نزدهمه معلوم است . این اخلاق روزنی سردست بود که انسان با طبیعت نزدیک تر بود ، و اهمیت اخلاق در آن بود که بایست انسان از میخاوف طبیعت مامون باشد ، خوف از طبیعت بیشتر متوجه بمظاهر آن بود ، مانند طوفان ها و زلازل و امثال آنها . یکی از بار باب شر (سینجا گر یا) یا گریهٔ دنیا است که عبارت از شمولک (اشپلاق) بادهای نمد است . ایشان عالم طبیعت را از خود و بمثل خود میدانستند و تخیل میکردند که آنها هم گریه و خنده دارد و از خیر و شر متأثر است . بعد از خوف طبیعت باز خوف متوجه حیوانات بود ؛ صفات آنها را آنقدر قابل توجه میدانستند و آنقدر اذیت آنها را قوی و وسیع تصور می نمودند ، که مثلاً می ترسیدند بمباداموش به انبان خورشید و یاماه نقبی برد و روشنی را از آن جابدزد . ولی ترسی که از محیط اجتماعی خود داشتند با اندازهٔ ترس از محیط طبیعی نبود ؛ و هم آنقدر ها در اطراف امور اجتماعی دور نمی خورد . بلکه بیشتر دربارهٔ زخم چشم و یا جا دو و امثال این خرافات بود ؛ و ما هم از نقطهٔ نظر علم اخلاق همین به او را مشاهده می کنیم ، که شاید بتواند در راه تطور اخلاق خدمتی کند .

و حقیقت اینست که با وجود اینکه اکثر مواد خام علم الا خلاق ، و حتی مابعد الطبیعهٔ امروزه ، درین گونه افکار باستانی موجود است . ولی آنطور مواد خامی است که کنون هیچ گاه قابل افاده و استفاده نیست و آنقدر مشوه و مغشوش و ناشسته و نا تراش است که ممکن نیست از آن تمتعی برداشت .

اگرچه فکر خدا در نزد همه بندگان او بوده است ، ولی هر معبودی خدا شده میتواند ؛ و هر معبودی شایستهٔ جبهه سائی موجودی مانند انسان نیست . باید خدای را ستمین طرف نیایش انسان باشد و انسان راستین باید سزاوار آن باشد که خدای را ستمین را یایش کند . معبودی که در ستودنوم معارضهٔ قوای طبیعت داخل گشتی شود ؛ و بحیث یکی

از ایشان با هر کدام پنجه دهد، و از هر کدام یاری بجوید، شایسته خدائی نیست، اینطور معبود در کیان امور اخلاقی و اجتماعی انسان دخلی کرده نمیتوانست. و هم در فهم طبیعتی که همیشه از آن درهراس بودند خدمتی نمیکرد؛ و اینطور معبود نمیتوانست آنقدر نور دهد که انسان در روشنی آن بتواند ماهیت عقلی را که از آن انکار داشت بداند؛ و یا بالاخره بتواند معنی حقیقی حیات را که از آن تنفر میکرد کشف کند، اینطور مردم هرچند فکر کنند باز هم نمیتوانند بین ذات خود و آن موادی که در بین آنها زنده گی میکنند فرقی قائل شوند. اگر بحال ایشان بدقت نظر شود، دیده میشود، که ایشان با عناصر مختلط و منشوری که از هر گونه نظام عاری است، مخلوط اند، و خود را قهراً تابع يك مسخ دردناکی می یابند، که نمیتوانند بر آن قوه مجبره خود، نامی هم بگذارند؛ و از خود طوری بی خبر اند که از هیچ چیزی و حتی از قوت خود و با عظمت خود و یا از طبیعت حقیقی خود مستشعر نمی باشند؛ و با اینکه برای نجات خود بدون از نفس خود از چیز استعانت نمی جویند. باز هم نمی توانند از یاسی که دارند به همت و یا کرامت خود رجوع کنند.

جای بسیار امید بود که این ادب روان و این پایگاه بلند سخن ایشان که فوق آن در انسان سراغ شده نمیتواند، بتواند راه حیات را بایشان بنماید، ولی متأسفانه آن هم بقول یار تلمی سانهلیر « بجز از خرمن های در دواندوه چیز دیگری نبود » و نتوانست خیری نشان دهد که انسان را در شر بزرگترین نیندازد.

(۲) دوره وحده :- هزاران سال میگذشت و بشر در فکر آن بود که چطور زنده گی کند، و با محیط های طبیعی و اجتماعی خود چه رفتاری داشته؛ و به انسانها چه نوع سلوکی اتخاذ نماید. مدتی در کائنات فکر میکرد که چطور و از چه ساخته شده؛ و مدتی هم بالاخره بخود آمده و از خود در خود سوال میکرد. بعد از هزاران سال افکاری باین طرف و آن طرف پیدا شد، و طوری که گفتم مکتب هائی در بلخ و باز در بنارس کسب وجود نمود، تا اینکه رفته رفته انکشاف تخیل بشر سبب آن شد که فکر او نیز منکشف شود، و همان بود که یونان بار اول چراغ فکر بشری را فروخت؛ و این تخیلات بشر را که از هر طرف بآنجار رسیده بود. به محک نقادی آشنا نمود. تا که رفته رفته کلیات و ضوابط و بالاخره فلسفه و علوم و فنون را

از آنها استخراج نمود؛ و همان بود که باراول این مستحضرات فکری بشر، در اکادمی‌ها و لیسه‌ها در زیر رواق‌ها و بین باغ‌ها، زیر نظم و نسق آمده و بنام های فوق‌معنون گشت. تا که شعبه‌های دانش و مکتب‌های فکری بادسته‌های پیرو و شاگرد خود بمیان آمدند. درین شکی نیست این افکار که بیشتر شکل تخیلی داشت و طوریکه گفتیم زیاده‌تر بمواد خام شباهت داشت، همین که به‌معمل یونان رسید، شکل پخته و منظم را بخود گرفته، و بعد از تحلیل و تجزیه بشکل حقایق جلوه‌گر شد؛ و آن چیزهایی که تخیل گفته می‌شد اینجا صیغه حقیقت را گرفت. ولی از طرف دیگر پهلوی قوت و جنبه جذباتی خود را باخت، اگر مثلاً ارباب انواع، کوه البرز ویا اولیمپس را رها می‌کنند، وزیر بیرق مثل فلاطونی ویا کلیات خمس ایسا غوغا می‌آیند، دیگر دارای روح جذباتی و قوه تحریکی شده نمیتوانند، مظهر علم‌شده میتوانند وای مصدر و مرکز عقیده نمی‌شوند، روشنی می‌اندازند ولی رهنمایی نمی‌کنند، دانش میدهند اما جنبش نمی‌آورند، در حالیکه بشر بدو چیز محتاج است: به معرفتی که موجب علم است و به جذبه که مفضی بعمل است، و ازین بود که بشر محتاج بود به فکری که بروح جذبه مکهرب باشد؛ ویا به جذبه که بفکر مصیقل شده باشد، بلی! دین خدا هم از مدتی است درین کار بود و آن هم بر حسب سنت خدا راه انکشاف و تکامل را می‌پیمود. تا اینکه عقاید بلخ و بنارس مواد خام خود را به یونان فرستادند و آن جامواد مذکور بعد از تحلیل و تجزیه و نقد و تبصره، افکار و مکاتبی را بوجود آورد، که بگروپ‌هایی تقسیم شدند تا بتوانند بمقابله و معارضه همدیگر به‌ترسورت شوند؛ و بیشتر تصفیه و تنقیه کردند؛ و همان بود که رفته‌رفته تنازع للمبقاء این مکاتب اینجا رسید که تقریباً به نقطه‌های مشترک می‌رسند؛ و با گرفتن الهاماتی از ادیان آسمانی آنروزه، مکاتبی را در اسکندریه و روم و شام بمیان آرند؛ و فلاطونی ویا فیثاغوری نو نام بگذارند.

اینجا بود که فکر و تخیل، علم و جذبه، حدس و تجربه، کسب و الهام، باراول بهم دست داده و بشارت دادند که دیگر فکر از الهام قوت الظاهر میگیرد؛ و عقل از دل نور می‌یابد، درس ثقات خود را میگذارد و جذبه و حشمت خود را ترك میدهد، معبد مدرسه می‌گردد و مدرسه هم پر از روح زندگی میشود.

بلی ! اسلام در وقتی آمد که شرایط آن مهیاشده بود . (طوری که وجود از عدم حاصل نمیشود ، علم هم از جهل بعمل نمی آید) وقتی بود که صیت موسسات علمی یونان و روم و اسکندریه و شام بهمه جایرا گنوده شده بود ؛ و همه مردم در باره آن ها می شنیدند و بر اه و علیه این موسسات حرف ها زده میشد . اینطور نیست که علوم و اکتشافات بر عامه الناس اثری ندارد ؛ و اگر اثر مستقیم علمی و تدریسی نداشته باشد ، درین شکی نیست که اثر انعکاسی قوی تری دارد ، مثلاً کشف آتش در ذات خود کشف عمیق علمی و کیمیاوی بود ؛ و همین مبدأ بود که چشم مردم را بطرف نور و ظلمت و باز بطرف خیر و شر اخلاقی و بعداً جانب حب و بغض دینی بیشتر باز نمود که متعاقباً کشف « سو ما » باز عقیده لذت را چاشنی عقیده روشنی ساخت ؛ و بمقابل نور و ظلمت ، خیر و شر ، عقیده دیگری را از فکرت لذت و الم نیز بمیان آورد . و این وقتی بود که اقوام آریانی کوچی بودند و حیات چوپانی داشتند ، ولی وقتی که باراضی گرم و نرم پایان شدند و بنای حیات دهاتی را گذاشتند به کشف تازه رسیدند که عبارت از کشف « گردونه » باشد . این کشف هم نزد ایشان مانند کشف آتش ، تاثیر بس تحریکی داشت ؛ و این کشف نه تنها در حمل و نقل ایشان تاثیری داشت ، بلکه در جنگ ها هم خدمت نمود و بر شکوه فرماندهان ایشان افزوده در آرد نمودن دانه و ربشتمن تار و پود ایشان دستیاری ها نمود ، تارفته رفته از روی اشتراك مدار و محور به عقیده نجومی قوم همدست شده تاثیر خود را در عقیده دینی و فلسفی زمان و مکان انداخته ، و باز بدائره اخلاق سرایت نموده فکرت تکامل را بمیان آورده و اخیراً در دوره انحطاط منجر باین شد که مشتی ریاض را بنام جوگی بمیان آرد .

پس نظریه خیر و شر مثلاً ، اگر از یک پهلوی جالب نظر خوش ، بمانده عامه الناس شده بود ؛ از پهلوی دیگر خود ، لذت جوئی و الم گریزی مسرفانه قیروانیها موجب نفرت بعضی ها نیز شده بود ، همچنین اگر رواقی ها مردم متعهد و تغیفی بودند ولی کبریاء و نفوریت و هم رهبانیت ایشان چیز خوشگوار نبود ، انسان که طبعاً در جستجوی چیزی است و همیشه از محیط های خود انعکاساتی می یابد و الهام میشود ، بهر کیفی که باشد از موسسات اجتماعی و حتی

علمی حول و حوش خود بی اثر و بی علاقه نمی ماند . عامة الناس امروز شاید از ماهیت و پیرو گرام نهائی 'حزب سیاسی امروز واقف نباشند' ولی بطور انعکاسی میتوانند از سود و زیان اجتماعی آنها حرف بزنند ، و همچنین فارموله های آتوم شاید حتی به اکثر علماء معلوم نباشد اما نظریه اجتماعی آن نزد همه کس باز است و حتی درد کان ها و کوچه ها و رهگذرها ، مردم درین باره صحبت میکنند؛ و در پهلوهای اجتماعی آن اظهار نظریه می نمایند، در حالی که از فارموله کیمیاوی آن نیز بی انعکاس محض نمانده اند .

پس قرن ششم میلادی دوره تاریک و دوره بدوی بشر نبود ، بلکه دوره پخته گی فکر و در حقیقت دوره ایست که بعد از آن فکرت دیگری در بشر نیامده است . دوره بود که تقریباً همه مکاتب فکری اساس خود را گذاشته و حتی همه شکل های حکومت معرفی شده بود ، و تمام این افکار در هر جا نشر و تبلیغ می شد ، و هر کدام در عین حالی که نظریه های می کرد جالب انتقاد نیز می گشت . مکاتب لذت مثبت شوق و نشاط داشت ؛ ولی همجیت و بهمیمیت بار می آورد . مدارس لذت منفی ، زهد و عفاف و قدسیت داشت ؛ ولی آئینه نفور و جمود و خمود را بروی مردم می کشید . مکاتب های خیر و کمال خیلی عالی بود و عنوان های خیلی جلی داشت ولی زیر آن غم و آنطور یک غموض و ابهامی بود که حتی خود انسانرا نزد خودش معنائی می ساخت که قابل حل نبود .

افکار از بس که پخته شده بود آنطور شکل متبلور را برای خود گرفته که سرحدات آن از سرحدات ممالك مستحکم تر بود و مشکل بود کسی بتواند بین سرحدات این افکار توفیقی بعمل آرد ؛ تصور می کردند که اینها فارموله های عالم طبیعت است و قابل آن نیست که کسی در آن دست زند . تنها فلاطونیه نبود که برای این توفیقات مرده می داد

درین وقت بود که از مرکز یک دایره ، که اطراف آن را این مکاتب گرفته بود اسلام ظهور کرد ؛ و چون عیناً بر وفق مأمول مردم و بر طبق آرزوی ایشان بود بشدت و بعجلت از طرف مردم قبول شد . اسلام پیش از همه نخست نظری بر فضائل انداخت و بر فضائل امامی فلاطون و باقی است ها غور نمود و چون حقیقتاً همه فضائل ، فضائل

بودند و همه را فطرت مشخص و معرفی نموده بود؛ لاجرم همه را تصدیق داد. ولی دید که بعضی ازین فضایل شکل مقاولاتی دارد و بعضی دیگر در اثر آن بمیان آمده است که نیاز مندی بشر را رفع کند مثلاً ایفای وعد، صبغه مقاولاتی دارد و سخاوت متضمن این است که دیگری باید بار مذلت بردارد، (و اسلام ازین نقطه سخت مستشعر است) پس در سر فهرست فضائل و مقدم بر همه آن‌ها فضیلت دوستی را گذاشت. ولی دوستی می‌بایست دوچاشنی دیگری داشته باشد، یکی این که بر بشر رنگ عائله بدهد و دیگر اینکه دوستی از شوائب لذت و منفعت پاک شود و تماماً در اثر فضیلت باشد، و ازین است که آن دوستی و محبت را بنام برادری دین و عقیده یاد کرد. اگر مثلاً شخصی نسبتاً کمتر عقیف و یا کمتر شجاع و یا عادل و یا داناتمه باشد باز هم یقین است که نسبت به برادر خود نسبتاً بیشتر عقیف و بیشتر شجاع و بیشتر عادل و محتاط خواهد بود. پس فضیلت برادری و آن هم در اثر يك فضیلت عالی (فضیلت مسلك و فضیلت خدائی) خیلی سزاوارتر است که نسبت بر فضائل امامی فلاطون بیشتر امامی باشد و بر باقی فهرست هاهم مقدم شود.

اگر افراد بشر واقعاً برادران همدیگر شوند، طبیعی است که بشر و یا جامعه حکم عائله را می‌گیرد؛ و آنگاه از بسیاری در دسر هانجات می‌دابد و اگر ژرف دیده شود این هم یکی از غایه‌های جوهری و اصلی انسانیت است؛ زیرا همه این مقاولات و این قوانین و دساتیر برای آن است که فقدان برادری را جبره کند و بین ظالم و مظلوم حائل آید و لی عائله که محبت دران حکمرانی میکند محتاج به هیچ قانون و حتی فضیلتی هم نیست زیرا محبتی که در اثر فضیلت باشد سر همه فضیلت‌ها و هم جامع همه آنها است.

مشکل دیگری که ازین مکاتب نشئت نموده بود عبارت بود از تردد و اختلاف اینکه غایه اخلاق چیست؟ لذت است یا منفعت و یا سعادت؟ خیر است و یا کمال؟ اگر انسان به اثنینیت مطلق خیر و شر نظر کند و از چرخ و چنبر اجباری تناسخ سر بیرون کرده نتواند؛ و هم سرحدات مکاتب فکری یونانی و رومی را مانند سد یا جوج ناقابل عبور بداند، آنوقت یقین است که این غایه‌ها را نیز از یکدیگر بکلی مغایر و بیگانه خواهد شناخت. زیرا اینطور نظرهای دو بین می‌توانند حتی بین الفاظ مترادف نیز فرقی ایجاد کنند. و از طرف دیگر تعبیرات

و مصطلحات ایشان است که این الفاظ را بآن مفهوم هائی که ایشان باین الفاظ داده اند مومنائی و بلکه متعجب نموده است ، ولی اگر ما غایه اخلاق را در اتحاد شعوری با خداوند بشناسیم و بکوشیم تا این اتحاد را در تخلق با اخلاق الله حاصل کنیم ، آیا همه این غایه ها با هم جمع نمی شوند ؟ این تخلق معنی رهبانیت و قطع علاقه از انسانیت را معنی نمیدهد . بلکه بالعکس ما را در اعماق مجاهدات انسانی دعوت می کنند ، تخلق با اخلاق الله میگوید که باید تعادل را بخود راه ندهیم و پیوسته بکوشیم ، و چون خلق کرده نمیتوانیم پس باید بعمل خود از خلق نمودن خداوند پیروی کنیم و عمل خود را انگاره خلق نمودن خداوند بشماریم ، خدا که فعال مایرید است ما هم باید اراده خود را به فعالیت دنبال کنیم . اگر رازق شده نمی توانیم لا اقل میتوانیم که بسخاوت معقول و مقدور خود بصفه رازقی خداوند تشبه نمائیم . اگر احکام الحاکمین نیستیم بقدر مقدور خود عدل و عدالت را در همه کارهای خود کارفرما می شویم . درین جا است که فضائل برای خود مثلی پیدا می کنند که بسدها درجه از مثل فلاطونی قوی و قوی تر است و لذا فضائل از شکل مرغوب خود بیک شکل قدسی ارتقاء می جوید ، پس آیا فضائل درین صورت از یک و کیف خود می کاهد که نتواند مانند فضائل ارستیمس جالب لذت شود و یا مانند اخلاق بنفام جاذب منفعت گردد و یا مانند دیگر مکاتب ، سعادت و یا کمال را بدست بیاورد . لذات خمیسۀ مواج ، که انسان را بسواحل قانون و یا سنگلاخ های الم مقصادم می سازد ، حتی از طرف ابی قور و بنفام نیز طرد شده بود . ولی نظریۀ تخلق با اخلاق الله هیچ گاه به لذت و منفعت و سعادت مشروع مخالفتی ندارد ، و او که آنرا غایۀ مستقیم و اولی حیات هم شناسد . و قتی که ما فضائل را باین قدسیت و پاکیزگی مالک شویم و هر فضیلت ما یک مینوتی از اخلاق خدا گردد ، طبیعی است که این فضائل تنها جزء فلسفۀ اخلاق نیست که خشک و جامد و بدون جذبه باشد بلکه دو قوه دایمک دیگری مانند جذبه دین و عاطفۀ ما بعد الطبیعه « الهی » هم در آن مکهرب می شود ؛ و این طور فضائل بیشتر میتواند زمام اراده را بدست بگیرد ؛ و سلوک را بیشتر اخلاقی و بیشتر فاضلانه و بیشتر لذیذ و گوارا بسازد . پس اینطور فضائل قدسی و آسمانی بیش از آن چیزی که در صحائف یونان بود

برسلوك نائير دارد و تاجائیکه بوسع انسان تعلق دارد سعادت را بالا تر ازان چیزی که ارسطو سنجیده بود ، تامین کرده می تواند .

در باره خیر ؛ بهترین نویسنده که درین باره خیلی ها بلندرفته و خیر را در رأس فهرست مثل قراردادده است ، فلاطون است . ولی کنون کار ما با خدا است که مثل فلاطون خیلی پایان و خیلی زمینگی است . ما خیر را در خدا می جوئیم و خدا است که مرکز عدل و مرکز علم و مرکز یقین است .

در باره کمال هم کمالی که به گفته مولانای بلخی « دروهم ناید » همانا اتحاد شعوری است با خداوند ، و اینجاست که کمال هم بماند خیر قله بلند ترین و نهائی ترین خود را اشغال می کند ، و اینجاست که سعادت و خیر و کمال بیش از سه کلمه مترادف نمی گردند .

این همه چیزهایی است مربوط باین نشاء ، ولی سعادت و خیر و کمال و همچنین لذت و منفعت پهلوی های درخشان تر و صافی تر و جاویدتر و مقدس تر خود را دران حیاتی دارند که هیچ دردی از طبیعت در جام آن زندگی نیست .

می ماند معیار و محرك و سند اخلاقی که اتحاد شعوری بنده با خدا و تخلق با خلاق او تعالی همه این مسائل را هنوز از مسائل خیر و کمال و سعادت روشن تر می سازد .

قرآن ، علم اخلاق ( Ethics ) را بنام حکمت یاد کرده و بر هر دو شعبه نظری و علمی حکمت اطلاق نموده است . شرك نیاوردن بخداوند تنها يك قضیه نظری بیگناه و بیطرفی نیست که بتواند يك مسئله محتمل و مشکك علم نظری شود ، این مسئله ایست که همه علوم نظری بآن متوقف است . و همین کلمه وحدت و وحدانیت خدا است که همه علوم مثبت و قانونی را وحدت داده و مخصوصا علم اخلاق که اگر این مثال اعلای خیر و کمال در دنیاچه اخلاق نباشد این علم چیزی میشود که باید روی خود را بمحراب های مادی لذت و منفعت بگرداند ؛ وحدت و وحدانیت خداوند اولین مبدأ حقیقی و بدیهی تمام علوم نظری است . ولی رعایت حقوق والدین و میانه روی رفتار و غیره اجزاء حکمت عملی است . و از طرف دیگر قرآن بهر سه پهلوی علم اخلاق پهلوی فلسفی و جنبه علمی و جنبه فنی آن نیز اشاره میکند ، شرك نیاوردن اولین و بلندترین مسائل فلسفی آن است . و اینکه میگوید :



« شرک ظلم بزرگی است » گویا علماً قانونی وضع میکنند که شرک و حدت را از بین می برد و نبودن وحدت منافی نظام است و نظامی که موجب عدل است طبیعی است که نبودن آن عملاً بمیان آمدن ظلم است و اینکه می فرماید : (در زمین به کبر و ناز قدم مزن) بفن اخلاق اشاره میکند که کاری، عملی است .

باز قرآن میفرماید : کسیکه حکمت با و ارزانی شده است گویا خیر کثیر را دریافته است . این خیر کثیر همان Summum Bonum (خیر اعلای) متداوله است که از قدیم غایه نهائی اخلاق شناخته شده است . ولی کلام خداوند خیلی ها وافی تر و بلیغ تر است . زیرا خیر اعلی را حکیم رواقی عقلی محض تصور میکند و از پهلوی جسمی آن صرف نظر می نماید؛ و شخص ابقوری پهلوی جسمی آنرا میگیرد : و به پهلوی عقلی آن کاری ندارد، ولی کثیر که تعدد دارد، هر دو پهلوارا در بر میگیرد عقلی و حسی، روحی و جسمی، دنیوی و اخروی . در حاکم که خیر در قاموس قرآنی روح تفضیلی دارد و فضیلت و علویت همیشه در آن مضمّن است .

ارسطو و قتیکه سعادت را شرح میدهد و با اینکه سعادت متصوره او و لو که با حیات تأملی او هم ملحوظ شود باز هم آنقدر ارزشی ندارد که ارسطو آنرا بمانند امور الوهیت از سطح ستایش بالا تر می برد و شایان حیرت و استعجاب و نیایش میداند . ولی در کلام حق، شخصی که به اخلاق موهوب گشته (مثلاً لقمان) و طبعاً دارای خیر کثیر شده است، با اینکه این خیر کثیر بارها از سعادت متصوره ارسطو عالی تر و قدسی تر است باز هم قابل حیرت نیست و بلکه باید دارندۀ آن خداوند خود را سپاس گذاری کند نه تنها از اینکه دارای این خیر کثیر شده است، بلکه از این جهت که خداوند او را سزاوار کسب اخلاق کرده و او باین وسیله شریف توانسته است که خیر و کمال و سعادت دوجہانی را احصال نماید .

قرآن اخلاق را بیشتر جنبۀ علم النفسی میدهد و نفس انسا را در سورۀ «شمس» چیزی بمانند عالم کبیر می شناسد . در حالیکه کائنات زنده و منظومه شمسی را زیر این گنبد مینا تصویر میکند و بهر يك از اجرام علوی و حالات زمانی و مکانی، صفت و خاصیتی

را منسوب می نماید، نفس انسان را در مقابل آنها بیشتر به تقویم و تسویه متصف می کند و او را مستعد آن می شمارد که فجور و تقوای خود را خودش مستقیماً بطور الهام و حدس در می یابد.

در سوره «لقمان» نیز اشاره می کند که فضیلت حق شناسی و سپاسگذاری (و بالجملة همه فضائل) از خارج و برای خارج نیست بلکه از نفس و برای نفس است. و هم اینجا اشاره واضحی است که اخلاق فریضة وجدانی است که در حیطه «شاید» است و امر دینی محض نیست که در منطقه «باید» بیاید؛ و ازین روهر کس که این وظیفه را اجرا میکند برای نفس خود میکند و خداوند بی نیاز است. و هم تعلیم شکر توصیه است به حیات متفاوئانه، که باید انسان در حیات خود متفائل باشد نه متشاعم.

باز درین سوره از زبان لقمان به پسرش توصیه می کند که شرك نکند و موحد باشد و این سود اشاره ایست باینکه باید اثنینیت و تعدد از مبادی اخلاق و دین بر خیزد. هیچ چیز بذات خود خیر مطلق و شر مطلق نیست بلکه باید جانب تفاؤل گرفته شود، و بهمین چیزها باید بنظر خیر دید. استعمال ما است که چیز را جنبه خیر و شر میدهد. اگر در مبدء اصلی اخلاق وحدتی نباشد چطور ممکن است که بتواند باشیاء نظمی بدهد. نظم عبارت از نوع وحدتی است که باشیاء داده می شود. دودنیای متضاد را چطور میتوانیم باهم آشتی دهیم، و اگر این آشتی را ندیم چطور میتوانیم در بین خود آشتی ایجاد کنیم. مملکت هائی که زیاده از صد میلیون فرد نفوس دارند، بحيث يك واحد قیاسی شناخته میشوند و این وحدت را نظمی بروی کار آورده است که آن نظم خودش روح وحدت و در حقیقت خودش واحد است.

خدا، نه تنها خالق کائنات است، بلکه فقط همین عنوان خدائی و خالق او آنقدر بزرگ و مقدس است که این کائنات هزار باره را رنگ و حدت داده است. سپس درین سوره، نفس را از جنبه اجتماعی نشان میدهد و وظایف او را در حلقه اول و قوی و کوچک اجتماعی او یعنی حلقه عائله تعیین میکند. طوریکه اگر سفسگی در حوضی می افکنیم اولین حلقه موجی که در اطراف آن موضع تشکیل میشود

حلقه ایست که قوی تر و کوچک تر و هم عمیق تر است، و باقی حلقه ها یکی بعد دیگری در ماورای آن تشکیل شده میروند، که رفته رفته عمق خود را کم میکنند. و همین طور در عالم اجتماعی حلقه عائله حلقه اولین است که باید وظایف اجتماعی بار اول اینجا تشکیل و اینجا مشق و تمرین شود.

و باز به ثبات عقیده اشاره می کند. بلی عقیده نباید کورانه و از پدر و ما در و یا محیط اجتماعی تقلیداً اخذ شود، ولی با آن هم حق انسانیت حق جدا گانه ایست و اگر پدر و مادر و باهر دو خود را از راه دین و اخلاق دارای حقی نسازند باز هم حق انسانی و بشری خود را دارند و باید این حق ایشان احترام شود. و درین اشاره دیگری است که اخلاق بمانند قانون و شریعت بر نتیجه و حتی ظاهر عمل بنا نیافته است؛ اخلاق متمسکی بر نیت است و نیت را بدون خداوند دیگری نمیداند و ازین است که سروکار اخلاق و مرجع آن بخداوند است و خداوند است که حساب این کار را میگیرد و بندگان را به نتایج اعمال ایشان تنبیه می کند. و حتی کوچک ترین چیز از علم او پنهان نمی ماند و آنرا آشکار می سازد.

بعد ازین بوظایف انسانی که در مقابل خداوند و در مقابل برادران خود دارد امر می کند. ولی بزرگترین وظائف انسان بمقابل انسان همانا وظایف اجتماعی اخلاقی است که عبارت از امر معروف و نهی منکر باشد. و همین وظایف است که قابل تذکر است و همین وظایف است که علاوه بر تشویق کسب فضائل. به نشر آن نیز توصیه میکند. و باز بوظیفه بزرگ اخلاقی خودش توصیه میفرماید که در مقابل این وظایف صبر و ثبات و استقامت را بمقابل هر مصیبت از دست ندهد و این را از امور مهم و خطیر بشناسد.

و باز بر عیوست و تکبر که دور ذیلت بزرگ و عام نفسی و اجتماعی است منهیانده اشاره می کند و خیلاء را مورد سخط خداوند می شناسد. نهی ازین دو صفت نفسی و باز اجتماعی علامه خصوصی است بر پرورش روح دیمو کراسی. زیرا دران و قتی که چین قبای قیصر و طرف کلاه کی از همه چیز بیشتر جالب نظر بود؛ و صنادید عرب با سنا تورها و شوالیه های روم آنرا تائید می کردند. دران وقت، آری دران وقت؛ تنها وظیفه يك

صحیفه آسمانی بود که در مقابل دورذیلت قوی و عام و رایج ترش روئی و گردن کشی که تنها نشانه جباریه آن زمان بود ، باین قوت و متانت حمله و غلبه کند .

در خاتمه در رفتار و صدا به میانه روی امر میکنند که نصاً میگویند : در رفتار خود مقتصد باش و از صدای خود کم کن ! ولی اشاره در باره سلوک میانه روی و طریق مقتصد با وساطت توصیه می کنند و این خود اشاره ایست به همه فضائلی که او ساط اند و همچنین در باره صیت و جاه هم به میانه روی امر میکنند . زیرا این افراط است که بعد از حرص ثروت ماده و معنای موجب تباهی روح است . و اینجا اشاره دیگری هم هست و باین امر اشاره میکنند که وسط بر حسب مسافت و تناسب ریاضی نیست . زیرا در مشی امر به اقتصا د می کنند که تا اندازه به نقطه مابینی نزدیک تر است ولی در باره صوت امر بفرو آوردن می کنند یعنی می خواهد که صوت هنوز از حد وسط پائین تر آید و بطرف تفریط نزدیک تر شود . زیرا صوت وصیت هر دو علامه خود نما می است و طبعاً جالب ریا و خود پرستی است .

این است فهرستی که قرآن در باره فضائل اخلاقی داده است که خواننده عزیز می تواند آن لست را نه تنها به لیست نویسنده گان یونانی که آن دوره رفته و لیست های شان بعقیده نویسندگان تازه کهنه شده است ، بلکه بالیست هائی که نویسندگان تازه بر طبق زمانه خود داده اند مقابله کنند و ببینند که آیا در عرصه سیزده قرن اندک تغییری در مورد تطبیق آنها روی داده ، و هنوز هم بارها از این لیست های قرن نوزده و بیست بهتر و وافی تر و بعصر جدید مطابق تر نیست ؟

اینجاست که عظمت علم اخلاق دیده می شود و اینجاست که می بینیم علم اخلاق بزرگترین و مستوعب ترین مبادی را در خود گرفته و نفس انسانی چطور توانسته است بین علم النفس و بین ما بعد الطبیعه اینچنین رول بزرگ و مقدس را بازی کند .

(۳) دوره مدرسی ما : دو حقیقتی است که نباید از ان انکار نمود .

یکی این که نهضت علمی جدید چیزی است که باید فضل آن را بار و پا قایل شویم ، دیگر این که باید فضل دوره مدرسی و بلکه قرون وسطی را مروج نهضت اسلام بدانیم ، قرون وسطی یسگانه مولود فلاطونیه جدید و اسلام است که ملل نصرانی اروپا در آن

چندان اثری نسکرده اند و تنها «اوریلیوس آگستین» است که سه و نیم قرن بعد میلاد توفیقانی بهن فلاطونی نو و بین نصرانیت نموده است.

از زمان آگستین مذکور تا قرن دهم اروپا (اواخر قرن سوم هجری) این حصه قرون وسطی را بنام دوره پدران کلیسا Patristic Period یاد می کنند که درین دوره بدون اجتهاد آگستین دیگر چیزی که قابل غور باشد دیده نمیشود؛ و روح فلسفه همان است که در فلاطونیه دیده میشد بفرق اینکه در فلاطونیه نو و مکاتیب یونان علم فی ذاته مورد بحث و فحص قرار میگرفت و اینجا به تبع عقائد دینی، درین دوره، اخلاق مظهر مخصوصی ندارد و حصه نظری آن تابع روح اقا نیم است و حصه عملی آن رهبانیت. نصرانیت با اینکه بیش از پنج قرن بتاریخ اسلام سبقت دارد باز هم نشر نصرانیت از نشر اسلام خیلی هاسبقت نمی کند؛ زیرا نصرانیت؛ قرون اولی خود را در خفا و حیات زیر زمینی سپری نموده است؛ نشر نصرانیت تقریباً با نشر اسلام همدوش و هم آغوش است و هم اکثر نویسندگان ایشان در حجر اسلام پرورش یافته اند.

دوره مدرسی اروپا عبارت است از دوره مدرسی اسلام. زیرا اروپا از قرن دهم تا دوره نهضت فکری اروپائی تماماً زیر تعالیم نویسندگان شرق و اسلام بودند و بدون سرمایه های علمی بغداد و اندلس و بلخ و طوس و امثال این ممالک دیگر بضاعتی نداشتند. دوره مدرسی اروپا مولود دو چیز است یکی نشر علم و معارفی که از اندلس شروع شده و بشدت بقلب اروپا نفوذ میکرد و یکی هم تماس صلیبی ها که بمرکز بزرگ ثقافت اسلامی یعنی بغداد راه یافته بودند.

موضوع بزرگ و روح مطلب دوره مدرسی اروپا این بود که فرفورس Porphyry در مقدمه ایساغوجی سوال میکند که «آیا اجناس و انواع حقائق واقعی است و یا تصور ذهنی محض است؟» در اثر این سوال فرقه های پیدا شده و مخصوصاً دو فرقه بمقابل یکدیگر ایستاده شدند فرقه اول را فرقه «اسمی» (Nominalism) می خوانند. ایشان عقیده داشتند که کلیات وجود حقیقی ندارد و فقط جزئیات است که دارای حقیقت است.

در حقیقت بدون من و تو و واحد و محمود و این اسپ و آن شتر دیگر حقیقتی وجود ندارد. که بحیث نوع و یا جنس شامل همه این اشیاء باشد و این مفهوم کلی چیزی است که فقط موجود ذهنی است نه موجود خارجی. این فرقه است که دوره مدرسی ارسطویی را بمیان آورده است.

فرقه دیگر که به طبقه « واقعی » (Realism) شهرت دارد، معتقد است که کلیات وجود خارجی دارد و انسان مثلاً بدون از زید و عمرو و بکر نیز وجود حقیقی جداگانه را مالک است؛ و این فرقه است که بنام دوره مدرسی فلاطونی معرفی شده است و همین مناقشات است که بعضی افکار ثائلی را هم بوجود آورده است که چند ان اهمیتی ندارد.

«هیگل» درباره دوره مدرسی، در کتاب خود مؤسوم به «محاضرات تاریخ فلسفه» میگوید: «فلسفه مدرسی مذهب مشخصی نیست و نمیتوان آنرا مانند مذهب فلاطونی و لا اقل مانند شکاک هم محسوب نمود» اسمی است مبهم که درباره مسائل نصرانیت بیش از پنجصد سال پیچیده است.

دوره مدرسی درباره اخلاق چیزی نداند الا همان چیزهایی که از بغداد و اندلس بصورت ترجمه بآن رسیده است؛ تا اینکه تعالیم و تراجم اسلامی ایشا نرا بیایه رساند که در اواخر بتوانند از یونان مستقیماً ترجمه نمایند و آنهم بعد از البرتس Albertus و اکویناس (Aquinas).

پس دوره مدرسی، بمعنی کلمه، دوره ایست که مولود دنیای اسلامی است که در بغداد و اندلس و باقی مراکز اسلامی بوجود آمده و خود را بار و پارسانده است. این دوره ایست نه بین دوره های علمی دنیا این امتیاز را دارد که گویا بار اول است که يك امپراطوری بزرگ به مکتب و ثروت خود میکوشید که بضائع علوم را از همه جهات عالم بیک مرکز جمع کند؛ و هم بار اول بود که از اقصاد شرق و غرب، انواع علوم، باقیافه حقیقی و عبادور دای رسمی خود در (بیت حکمت) بغداد، روی بروی میشدند و زانو بزانو می نشستند و با هم مصافحه و معانقه میکردند.

و تطبیق می شدند و هیچ شك نیست که این نهضت و این امتزاج علوم، بنوبت خود موجب آن شد که دوره رئیسانس در اروپا شروع گردید.

زیرا در اندلس (هسپانیه) اروپائی ها با مسلمان ها تماس نزدیکی داشتند. و علماء اروپائی در نزد مسلمان رسماً و بطور شاگردی درس می خواندند و همین وقت بود که جرکت قوی و پرحرارتی برای نقل کتب عربی بزبان لاتینی که زبان علم و ادب قرون وسطی اروپا است پیدا شده بود، بدرجه که اکثر کتب ابن رشد تا کنون در زبان لاتینی حفظ شده و نسخه های اصلی عربی آن از بین رفته است. مشهورترین شخصی که درین راه خدمت می کرد (ریموند Raymond) است که دران وقت از سنه ۱۱۳۰ الی ۱۱۵۰ مطران طلیطله بود و جمعیتی تاسیس نموده بود که کتب علمی و فلسفی را از عربی به لاتین ترجمه کنند. و همان بود که مهمترین کتب فارابی و شیخ الرئیس هم به لاتین ترجمه شد. و هنوز ازین کار سی سال نگذشته بود که منطق ارسطو که توسط جمعیت مذکور از عربی ترجمه شده بود در پاریس داخل نصاب تدریس گردید.

اروپائی ها در حقیقت به علوم یونان به سه دوره آشنا شدند. دوره اول همان است که فلسفه یونانی و کتب علمی را از عربی به لاتین ترجمه کردند. در دوره دوم خود ایشان مستقیماً از یونانی بنای ترجمه را گذاشتند. دوره سوم دوره ایست که شروح و تعلیقات علمی و فلسفی عربی به لاتینی ترجمه می شود.

در سال ۱۲۱۵ میلادی فریدریک دوم با مسلمانان در سیسیلی و هم در شام در جنگهای صلیبی تماس پیدا نموده، و از افکار و عادات و عقاید ایشان چیزهای زیادی اخذ نمود، بدرجه که مورخین میگویند که فریدریک با فلسفه اسلام محبت زیادی داشته و شبهه نیست که نامبرده لغت عربی را خوب میدانسته و از کتب علمی و فلسفی عربی بخوبی استفاده میکرده است. فریدریک در سنه ۱۲۲۴ میلادی در ناپلی جمعیتی را برای نقل و ترجمه علوم و فلسفه عربی گماشت، که بزبان لاتین عبرانی ترجمه کنند، تا علوم مذکور در اروپا نشر شود. و از طرف دیگر فریدریک مذکور میکائیل سکوت را به طلیطله فرستاد که شروح ابن رشد را که بر آثار ارسطو نموده است، ترجمه کند، که این کار انجام شد.

قبل ازین نیز حصه بزرگی از کتب ابن سینا از عربی ترجمه شده و در اطراف سنه ۱۲۰۰ میلادی در پاریس زیردرس گرفته شده بود .

در قرن ۱۳ میلادی تمامی کتب ابن رشد به لاتین ترجمه شده الاعدّه کمی که از ان جمله (تهافت التهافت) که ابن رشد بررد (تهافت الفلاسفه) غزالی نوشته است ، که این کتاب در قرن ۱۴ ترجمه شده است .

مرکز مهم تعلیمات فلسفه ابن رشد در دارالعلوم پولونیو و دارالعلوم پادوا Podua در ایتالیا بود که از انجا بباقی حصص ایتالیا و اروپا نشر می شد و تا اخیر قرن هفده دوام داشت . اشخاصی که در نهضت فکری جدید اروپا قیام کرده و فعالیت کردند ، مردمی بودند که متعلمین همین مکتب بودند ، خواه مستقیم و خواه با واسطه ، راجر بیکن معروف هم ازین قبیل است که تحصیلات خود را در هسپانیه نموده و فلسفه ابن رشد را آنجا درس خوانده است ، چنانچه که آثار علماء اندلس در مولفات بیکن مذکور بخوبی دیده میشود فصل بصریات Optics کتاب اواقتباسی است از کتاب ابن الهیثم .

حاصل کلام همان است که لیکی Lecky میگوید : نهضت فکری نتوانست که در اروپا قد خود را راست کند ، تا تعلیمات خود را از کلیسا به مدارس نقل نداد و تا وقتی که علوم اسلامی و افکار یونانی و استقلال صنعتی ، سلطه کلیسا را از پای نینداخت .

بهر حال ما از بحث بیرون شدیم ، بحث اینکه دوره مدرسی اسلام چطور تاسیس شد و با دوره مدرسی اروپا و قرون وسطی و در نهضت فکری اروپا چه علاقه و چه تأثیری داشت ، بحثی است که از موضوع ما خارج است و مجلداتی میخواند که آنرا شرح دهد . ولی چیزی که ما اینجا گفتن داریم این است که دوره مدرسی ما با وفرت ترجمه همه علوم یونان و حتی علوم شرق ، باز هم درباره نقل و ترجمه کتب اخلاقی قدری مقصر دیده میشود و سبب آن هم معلوم نیست .

همبندی شارح هدایت الحکمه میگوید : که (شریعت محمدی ص) وظیفه حکمت عملی یونان را بوجه احسن ایفا نموده است که احتیاجی بآن نمانده است ، ولی بهتر بود که میگفت : (اخلاق محمدی ص) زیرا که اخلاق محمدی ص نعم البدل اخلاق یونان شده



میتواند، طوریکه شریعت محمدی ص نعم البدل نو امیس و یا جمهوریت فلاطون و یا سیاست و نظام ارسطو شده است.

اگر گفته شود که این اخلاق مخالف مبادی دین است هم وجهی ندارد زیرا اخلاق یونان از بین تمام علوم و فلسفه یونان تنها چیزی است که بمبادی دین چندان اختلافی

ندارد. چیزیکه بمبادی دین و کلام اسلامی سخت مخالف است همانا علوم طبیعی است که به پیمانه وسیع بزبان عربی ترجمه شده و کنون در بین علوم متداوله درس داده میشود.

بلی! شاید حکام مانع نشر این کتب اخلاق بوده اند، که واقعاً کتب اخلاق

یونانی جداً مخالف سلوک ایشان بوده است. اگرچه ابوزید حنین بن اسحق عهدی

مترجم معروف، ادب کبیر Magna Moralia ارسطو را در (بیت حکمت) دوره طلایی

مامون الرشید ترجمه نموده، که کنون از بین رفته است. و بروایت بعضی ها مترجم

مذکور «اخلاق نیکوماکوسی» ارسطو را نیز در دوازده کتاب ترجمه کرده و آنرا

کتاب الاخلاق نامیده است، ولی معلوم نشد که دو کتاب دیگر آن از کجا آمده است،

زیرا که اخلاق نیکوماکوسی در ده کتاب است و شاید بعقیده بعضی ها دو کتاب دیگر

آن عبارت باشد از ادب کبیر ارسطو که این اثر ذاتاً عبارت از دو کتاب است. ولی

نزدیک بصواب روایت ابن الندیم است که کتاب مذکور را فروریوس در دوازده مقاله

شرح داده و اسحق بن حنین (پسر حنین بن اسحق مذکور) شرح مذکور فروریوس را

که بر کتاب اخلاق ارسطو در دوازده مقاله نوشته است ترجمه کرده است که شاید

دو مقاله دیگر مربوط بمواد شرحی و توضیحی بوده است.

چیزی که یقین است این است که اسحق بن حنین (یعنی پسر حنین بن اسحق) شرحی

را که تیمستیس Themistius بر اخلاق مذکور نوشته است از یونانی بسریانی ترجمه

نموده و شاید عبری هم ترجمه کرده باشد.

فرا رابی از همه این اثرهای سه گانه ارسطو یعنی: اخلاق نیکوماکوسی و ادب کبیر

و هم از فلسفه اخلاق یودیمس، باخبر بوده و خودش نیز شرحی بر یک حصه این کتب نوشته

است، که این جمله اخیر را ابن الندیم نیز تصدیق می کند. علامه ابن رشد نیز اخلاق

نیکو ما کوسی را شرح نموده است. ابن الخمار متولد در سنه ۳۲۱ کتابی در اخلاق ترجمه نموده که می گویند اخلاق ارسطو بوده. و نیز کتابی در 'دوست و دوستی' نوشته و هم کتابی در سیرت فیلسوف، تالیف کرده که شاید این دوائر اخیر او نیز صیغه اخلاقی داشته است. و هم ابو الفرج عبد الله الطیب ابن الطیب شرحی بر کتاب اخلاق ارسطو نوشته است. کتاب دیگری را که از سریانی به عربی ترجمه نموده نیز مال ارسطو است.

يعقوب کندی، فیلسوف عرب، رساله در اخلاق نوشته است و نیز رسائل ذیل که به یعقوب کندی منسوب است صیغه اخلاقی دارد:

رساله «تسهیل سبیل فضائل» رساله «رفع احزان». رساله «تنبيه بر فضائل» رساله «خير فضیلت سقراط». رساله «الفاظ سقراط»

احمد بن الطیب شاگرد کندی موصوف نیز این دورساله را نوشته که در حقوله اخلاق می آید: «کتاب آداب ملوک» و کتاب «جلساء و مجالست». می گویند: ابن زرعه کتابی را در اخلاق از سریانی ترجمه نموده است. عمر بن الفرخان کتابی نوشته و آنرا کتاب المحاسن نام گذاشته و شاید کتاب اخلاقی بوده است.

ابوبکر محمد بن زکریای رازی، بنام «سیرت فاضله» کتابی دارد که طبعاً باید کتاب اخلاقی باشد. و نیز رساله بنام: «عادت بالاخره طبیعت می شود» دارد که شاید آن کتاب جنبه طبیعی هم داشته ولی از روح اخلاقی نیز باید عاری نباشد. اثر دیگری نیز بنام «لذت» دارد و معلوم نیست که کدام پهلوی لذت را زیر بحث گرفته: پهلوی اخلاقی آنرا و یا پهلوی طبیعی آنرا.

اگرچه از بعضی از این اثرها چنان معلوم میشود، که حکام به ترجمه و نشر این کتب مخالفتی نکرده باشند و مخصوصاً که بعضی از این مترجمین عضو و جزو «بیت الحکمت» حکومتی بوده اند. و هم یقین است شاهانی بمانند مأمون بدون تشویق علوم دیگر شیوه نداشتند، ولی از طرف دیگر این سوال به میان می آید که این تراجم مذکور چه شد و به کجا رفت؟ در حالیکه کتب مترجم راجع به باقی علوم اینقدرها از بین نرفته است. و این سوال هم سوال فوق را تأیید میکند که سو سائیتی اخوان الصفا (قرن چهارم هجری) (قرن دهم عیسوی) چرا خفیه کار می کردند و چرا همه اشاعات ایشان زیر زمینی است؟ زیرا که

اکثر نوشته جات ایشان عبارت است از اخلاق یونانی که طبعاً بحکومت های آنروزه ناسازگار بوده است . و قتی که انسان بعضی کتب اخلاقی ما را مطالعه می نماید و پیش آمد مولفین را با حکام وقت دقت میکند ، میداند که دهشتناچه اندازه حکم فرما بوده و ترس نه تنها بر اثر مولف بلکه بر اخلاق مولف نیز تاثیر بسیار عمیق و اساسی داشته است . تاجاً ئیکه انسان این کتب اخلاقی یونانی را مشاهده می کند و حالات حکام ما را می خواند ، بطور یقین میداند که این اخلاق بآن سلوک بهیچ صورت یکجا شده نمی توانسته و ممکن نبوده که حکام بچشم باز بگذارند که اینطور اثرها ، ولو که ترجمه هم شده باشد نشر و توزیع گردد ، مخصوصاً که نوشته جات فلاطون بیشتر متوجه سیاست است تا فلسفه اخلاق .

میگویند: قوانین فلاطون توسط حنین بن اسحق و همچنین توسط یحیی بن عدی زیر مطالعه آمده ولی معلوم نیست که ترجمه شده است یا نه ؟ .

از کتاب های پلوتارک کتاب الرياضه در تمرین اخلاق و فضیلت توسط قسطای بن لوقا ترجمه شده است .

کتاب ادب الیمین پلوتارک توسط ابو عمر و یوحنا بن یوسف به ترجمه رسیده و این کتاب به فلاطون نیز منسوب شده و شاید بین نام پلاتو (فلاطون) و پلوتارک (فلوطرخس) التباسی بعمل آمده باشد .

از مکتب فیثاغورس کتاب ( اشعار زرین ) Carmina Aurea را عرب ها ترجمه نموده اند ولی به قراست این کتاب را جوامع الکلم بگوئیم ، بعوض اینکه اخلاق بخوانیم ، شیخ ابن مسکویه ، طوریکه دائره المعارف اسلامیک میگوید ، رساله بسیار مرغوبی را بنام Tabula Sebtis حفظ نموده است که از مکتب رواقیون Stoics است .

یک رساله اخلاقی منظم دیگری که میلان بیشتر به اسلوب فلاطون دارد و بنام ( معانیات النفس ) درباره ارجاع روح نوشته شده است و گاهی آنرا به هرمس ترسمجستس Hermes Trismegistus نسبت میدهند ؛ و هم گاهی ابن ابی اصیبعه آنرا به سقراط و گاهی هم به فلاطون منسوب می کنند ، و گاهی هم کدام نسخه قلمی آن زیر عنوان

«زجر النفس» به ارسطو نسبت داده می‌شود، کتابی است که هویت آن مجهول است، ولی بعضی آن را اثر مسلمان‌ها دانسته و آنرا به جمعیت اخوان الصفا نسبت میدهند. چندین رساله در وصیت موجود است که یکی از آنها بنام رساله سبب (التفاحه) موسوم است. این رساله به سبک کتاب (فیدون) فلاطون بطور سوال و جواب بین ارسطو در حال مرگ و شاگردان او نوشته شده و ازین رو آنرا به ارسطو نسبت میدهند ولی کار ارسطو نیست، و نه هم ارسطو در وقت مرگ اینطور کناری کرده است. رساله دیگری تالیف علی بن رضوان متوفی ۴۵۳ هجری که مولف شرح حال خود را درین رساله نوشته و یک فصل را وقف اخلاق و سیاست نموده است، نیز به ارسطو منسوب شده؛ یعنی که ارسطو این رساله را برای سکندر ابن فلیپ نوشته باشد.

این‌ها مردمی بودند که در راه ترجمه کار کرده اند حالاً بیائیم درباره نویسنده گمان اخلاقی اسلامی نظری بیندازیم. تاجائیکه دیده میشود طوری که مادر باقی شعبه های علم و فلسفه مردان نامی و قوی داشته ایم، در فن اخلاق آنطور کسی نداریم. مثلاً بوعلی در علم ما بعد الطبیعه و فارابی در منطق و جابر بن حیان در کیمیا و محمد بن زکریا در طب و غیره. بلی! بعضی ازین علما برای اینکه مجموعه علوم حکمی را در خود جمع کنند با این شعبه علم هم نظری انداخته اند و آنرا بحیث یک جزء آن مجموعه علوم حکمی فرا گرفته اند که درین باره باز مراجعه می‌کنیم و بعضی عنوانها را معرفی می‌نمائیم. عنوانهایی که برای کتب اخلاقی خود داده اند چنان معلوم میشوند که قریحه بران نسکماشته اند و غالباً در اطراف سه عنوان است: کتاب الاخلاق، تهذیب الاخلاق، مکارم الاخلاق و هیچ کدام ازینطور کتب بطور مجموعی گفته نمیشود که عبارت از فلسفه منظم اخلاق باشد. البته از فلسفه اخلاق عاری نیست و مجموعه ایست از فلسفه اخلاق و نصاب دینی و امثال وحکم، و نیز درباره دسته از فضائل بحث می‌کند.

چنان معلوم میشود که اولین کسی که درباره فلسفه اخلاق در زبان عربی نوشته است ابن المقفع مترجم کلیله و دمنه است و بعد از آن نویسندة اصولی این علم همانا جمعیت اخوان الصفا است و بعد از آن ابن مسکویه و سپس محقق طوسی و بعد از آن محقق دوانی.

ولی امام حجة الاسلام محمد غزالی را نمیتوان نویسنده اخلاق گفت. بلکه امامی است در اخلاق که بکسی پیروی نکرده و سبکی دارد که مخصوص خود او است و علمی که تماماً متکی بر معادای قویم دین و اجتماع عمیق خود اوست. او شخصی است که بمبادی فلسفی یونانی عقیده ندارد. بعضی ازین نویسندگان فلاطونی میباشند، مثلاً رساله معانیات النفس اگر واقعاً اثر اسلامی باشد میلان بیشتری طرف مکتب فلاطون دارد و بالعکس ابن مسکویه بخوبی دیده میشود که به فلسفه مشائی تمایل زیاده تری دارد. بعضی ها هم بنام نویسند امام ماوردی بنام اخلاق مجموعه روایات دینی را با مضامین ادبی یکجا نموده و برخی هم داستیری را که برای طبقه مخصوص بوده بنام مثلاً اخلاق امراء و اخلاق صوفیه و غیره نام گذاشته اند.

ولی چیزی که اکثر نویسندگان اخلاقی اسلامی بران متحدانند این است که بعضی فضائل را نسبت به بعضی دیگر برگزیده و مقدم دانسته اند: امثال عزالت، رضا، ضبط زبان، بی علاقه گئی بامور اجتماعی، صبر، کتمان، که این کار محض بواسطه فساد محیط اجتماعی ایشان بوده که طغاة و ملوک الطوائف بنیاد اخلاق را از بیخ و بن برکنده بودند و نه دین مقدس اسلام بیش از همه ادیان و بیش از آنچه مبادی اولی و اصلی اخلاق رنگ اجتماعی دارد اجتماع تراست، در اسلام فضائل فوق نیز همانند باقی فضائل از طریق اوساط خود ملحوظ است نه از طریق افراط و یا تفريط مطلق، یعنی در عزالت و رضا و ضبط زبان باید طریقه اعتدال و اقتصاد و بالاخره طریقه اوسط را محافظه کنیم، نه اینکه این کلمات را بطور مطلق در نظر و در عمل بگیریم.

نویسندگان مدرسی اسلامی، درباره دسته بندی فضائل و نظریه اوساط تقریباً بایونان هماهنگ اند و همان منزله بین بین: بین افراط و تفريط را گرفته اند، درباره سعادت هم به ارسطو نزدیک تر اند و قریباً همه شان سعادت را همانند ارسطو غایه اخلاق شناخته و هم اکثر این سعادت را بمثل ارسطو بحیات تاملی کشانده اند، و برخی از ان هم بالا رفته و بسعادت شکل خیر و کمال داده اند، فارابی دورساله درباره سعادت دارد که روح آن تشویق بعلوم و حیات تاملی است.

فارابی نسبت به شیخ الرئيس درباره اخلاق امام بیشتری دارد و حتی که کتب اخلاقی ارسطورا دیده و بر بعضی از آن حواشی هم نموده است، اثرهای فارابی بیشتر شکل یونانی و باز ارسطویی دارد نسبت به باقی تراجمی که از سریانی و از فلاطونی و شده است. در مجموعه که بمانند باقی تاسوعات نویسندگان بزرگ است نه رساله از فارابی نزد من است که دو رساله آن یکی بنام (التبیه علی سبیل السعادة) و دیگری (تحصیل السعادة) است. سعادت در رساله اول فقط مستقیماً متوجه است بحیات تاملی و مخصوصاً علم و بالاخص منطق. در رساله دوم شکل يك مدینه فاضله است که سعادت در آن مدینه بیشتر از پهلوی معارف آن ملحوظ میشود، تا از پهلوی عدالت و یاد دیگر فضائل اجتماعی.

شیخ ابن مسکویه متوفی ۴۲۱ هجری رساله قشنگی در باره علم اخلاق دارد. حقیقتاً کتابی است در علم و فلسفه اخلاق که فضائل دین مقدس اسلام را هم بحیث پیرایه های قشنگی در آن بسته است، بدون بعضی از انحرافات جزئی که شاید در اثناء نقل و ترجمه ازین زبان بآن زبان بعمل آمده باشد؛ این کتاب مینوت مختصری است از کتاب اخلاق نیکوماکوسی ارسطو که در بعضی حصه ها بوضاحت بیشتری حرف میزند مخصوصاً در باره عدل توزیعی و اصلاحی. نظریه سعادت، او هم مانند نظریه سعادت ارسطو است که حیات مقامات را سعادت قصوی میداند. ابن مسکویه از خود درباره سعادت نظریه مخصوصی هم دارد که سعادت هر شخص را در خور استعداد خودش میداند. و آخرین درجه سعادت بنظرش تخلق باخلاق الله است. یعنی چون فعل خداوند مقصود بالذات است و ماورای فعل خداوند غایه دیگری نیست، شخص متخلق باخلاق الله هم در فعل خود نفس فعل را غایه میداند و به نتیجه آن نظر نمی کند، و بطوری که فعل خداوند مربوط و معلق و وابسته خارج نیست و بذات خود قائم است، فعل مردم متخلق باخلاق خداوند نیز بحسب نفس فعل است، نه نظر بخارج فعل و نتیجه، و این خود نظریه ایست که کانت قریباً بعد از هشت صد سال آنرا تعقیب می کند.

بنده رساله ابن مسکویه را آنقدر ساده و بسیط و خوب و مفید یافتیم که آنرا جدا گانه ترجمه نموده ام که شایقین آن باصل نسخه آن رجوع کنند و ازین سبب تفصیل بیشتری درین باره ضرورت نیست.

دوره مدرسی ما حقیقتاً دوره درخشانی است و باینکه در موضوع اخلاق قدری فقیر است اما در باقی شعب علوم و فلسفه و در آداب و فقه و فتاوا و کلام، آن قدر دائره وسیعی دارد که گمان نمی رود که گریبان علم قبل از ان اینقدر وسعت داشته است ولی دوره مدرسی اروپا هیچگاه باین دستگاه نرسیده و باینکه دوره مدرسی ما در اخلاق دائره وسیعی نداشته باز هم حصه ازین بضاعت اگر باروپا رسیده باشد .

دوره مدرسی ما نیز دارای اختلافاتی شده است ولی این اختلافات درباره موضوعاتی است که مربوط بخود ما است و اینطور نیست که یکی ارسطورا تعقیب کند و دیگری فلاطون را . اختلاف درین بوده که آیا انسان مجبور است یا مختار ؟ استطاعت با فعل است یا قبل از فعل . صفات خداوند عین ذات است یا غیر ذات ؟ که می توان این اختلافات را باینکه جزئی است اختلافات عقلانی و فلسفی نام نهمیم . نوع دیگر اختلافات بیشتر جنبه اجتماعی دارد و مربوط است به انتخابات و مطالعه شخصیات . که اختلافات نوع اول موجب تمرینات فکری است و اختلافات ثانی محرك آزادی رأی . اول الذکر نظراً ورزش می داد و ثانی الذکر به عمل تحریض میکرد ، ولی مبادی اخلاق همیشه ما نند مبادی اصلی دین بدون نزاع بوده و هیچ اختلافی در بین واقع نشده است .

معتزلی ها بیشتر عقلیون Rationalism و خوارج بیشتر نقلیون Traditionalism بودند و باقیها هر کدام در بین این دو حد عقل و نقل ، مفکوری داشتند و بران استدلالات بر می آوردند .

ما در بدو این فصل دوره مدرسی خود را دوره (بین-بین) معرفی نمودیم و تا درجه حق بجانب نیز میباشیم درین دوره را کمتر مباحث حد وسطی و مرتبه (بین-بین) ملحوظ شده است . درباره جبر و اختیار هم حق این است که انسان نه مجبور مطلق است و نه هم مختار مطلق ، مجبوری است مختار و مختاری است مجبور ، درباره صفات هم نه عین ذات است و نه هم غیر آن . درباره عقل و نقل هم بین ، بین است . مبادی عقل را بر طریقه استقرار و تحلیل و بطور قیاس و برهان تعقیب میکند و هم مبادی و اوامرو حی و مثالیت پیغمبر را نیز محترم می شمارد . و هم آراء عمومی را از نظر نمی اندازد ، و این ها را ادله چهار گانه می شمارد .

در باره اخلاق، طوریکه قبلاً اشاره نمودیم، تنویر مطلق در عقاید باستانی بلخ موجود بود که تا درجه در فکر هرا کلیتس تاثیر بارزی نموده بود؛ و ازان است که در فکر های مابعدی یونان هم خیر و شر بطور دو عنصر متضاد ملحوظ میشود. ولی اسلام دیگر آهر منی را نمیشناسد که بتواند بایزدان پاك معارضه کند؛ اگر شیطان بحیث يك عنصر شری معرفی میشود، يك مخلوقی است ضعیف نه اینکه شریکی است بخداوند بکما وبی همتا. پس آن خیری که بمقابل شر شیطان ایستاده میشود ذات واجب نیست که اوتعالی ازین چیز ها باری و متعالی است؛ بلکه شیطان ازان شری قوت الظاهر می یابد که در وجود انسان است. پس خیر انسان عبارت است از عقل والهام او؛ و شر او عبارت از شهوات او است که شیطان را تقویه می کند. پس شیطان شری است در مقابل خیری که جزء انسان است؛ و با جزئی است از شر انسان.

و ازین رو در ماهیت اشیاء شری موجود نیست؛ و کائنات تماماً از مبدء و منشأئی سرزده که تماماً خیر است و هیچ عنصری از شر دران وجود ندارد. شری اگر پیدا میشود تنها در اثر ظروف و طرز تعاطی اشیاء و بالعرض است. « شاید چیزی را زشت شمارید که نسبت بشما خیر باشد و شاید نيك بدانید چیز را که برای شما و نسبت بشما شر است » اگر شما درین کلام حکیم غور میکنید دودلیل محکم درباره نسبت خیر و شر بدست شما می آید یعنی خیر و شر دو نسبت بشما پیدا می کنند؛ یکی آن نسبتی که بخودی حسی شما دارد که ازان نقطه کراهیت و محبت را حس می کنید؛ و دیگرش آن نسبتی است که به خودی حقیقی شما دارد؛ که آن خودی هر چیز را بموقعش دیده و هیچ شر کراهتی آنجا وجود ندارد. و حتی شیطان هم شر بالذات نیست زیرا که شرارت او در اثر عصیان است و حتی شیطان حضرت پیغمبر بدست او مسلمان شده است. ماهیت شراب، آب انگور است که ظروف آنرا ساخته ولی اگر سر که می شود و یا ظروفی بها نند مخمسه بوجود می آید باز شر می رود. قمار و ربوا نیز عملی است، ولی شرایط و حالات و عدم تناسب عدلی آنرا شر ساخته و هر وقت این اسباب ظالمانه باز تناسب عدلی خود را احصال کند و صبغه تجارت را بگیرد، باز همان ماهیت اصلی آن که خیر است اعاده می شود.



پس خیر در اینجا دو مفهوم پیدا می کند. یکی خیر عالی ترین که بمقابل خود شری ندارد و همه اموری که خدائی است ازین قبیل است، زیرا که گفتیم: طاغوت نمی تواند که مقابل و یا معارض ذات باری تعالی شود، و ازین رو خیر عالی ترین عبارت است از آن اموری که صبغه الهیاتی دارد. مفهوم دیگر خیر عبارت است از آن خیری که در مقابل شهوات و جذبات است که البته شرفس و شرشیطان می تواند بمقابل آن ایستاده شود و این چیزی است که نسبتاً سطح پایان تری دارد. که اینطور خیر شایسته آن نیست که بتواند موضوع سلوك مثالی انسان شود. و آن خیری که می تواند موضوع اخلاق اسلامی شود همانا خیر اعلی است که صبغه کمال را گرفته و در مقابل خود شری ندارد: نه شرعادی معمولی و نه هم شر سافل ترین.

ولی اخلاقیون دو رء مدرسی که اخلاق را درس داده اند آن را نسبتاً بشکل و صبغه یونان آورده اند و خیر و شر را بحیث دو غایه متضاد اعمال و دو ملکه و دو حالتی که یکی فضیلت و دیگری رذیلت شمرده می شود شناخته اند. اما نه اینکه مانند اوستا و یا میتالوجی یونان خیر و شر را در ما بعد الطبیعه برده و آنجا هر دورا بحیث دو قوه متضاد بشناسند. گویا دوره مدرسی ماخیر و شر را در اخلاق ازیم اوی علم النفسی آن قبول می کند. که در جنبه ما بعد الطبیعی اخلاق خیر و شری وجود ندارد و آنجا خیر است و خیر اعلی. و این است بین بیضی اخلاق دوره مدرسی ما.

تن و جان را دو تا گفتن کلام است تن و جان را دو تا دیدن حرام است

(۴) شیخ الرئيس ابوعلی سینا: دارای رساله کوچکی است که قریباً دوازده صفحه قطع کوچک دارد و شیخ خواسته است باین بیت غزل پر کن 'نصاب مجموعه حکمت خود را تکمیل کند و شاید شیخ روزی باین فکر افتاده و چند ساعتی بکتابی از کتب اخلاق نظر افکنده و این چند صفحه را نوشته است.

اگرچه شیخ الرئيس در علم و بلکه فلسفه اخلاق ذوق عمیق داشته و همیشه از بین عبارات آن؛ حقایق اخلاقی به زیاده ترین قیافه ما بعد الطبیعی چهره نمایی میکند و مخصوصاً در کتاب اشارات او که میتوان گفت: این کتاب او گوشه نظر بسیار تیزی جانب اخلاق داشته است و مخصوصاً نمط هشتم آن که در بهجت و سعادت است که نمط نهم حتی

د هم آن نیز از روح اخلاق خالی نیست. ولی باز هم این رساله او محض ازین جهت بمیان آمده که برج اخلاق را نیز در منطقه البروج فلسفه خود خالی نگذازد. شیخ میگوید: «هم این است که باید بدانی که هر انسان بقوتی مطلق و راست که مصدر افعال جمیله است و عین همین قوت است که مصدر افعال قبیحه نیز می گردد. اخلاق نیک و بد همه اکتمسا بی است و ممکن است اگر انسان خلقی را حاصل نکرده باشد بتواند آنرا برای خود حاصل کند؛ و هر زمانی که انسان بخلق تصادف کرد و آنرا حاصل نمود میتواند که باراده خود از آن خلق منصرف شود و نقیض آنرا بگیرد چیزی که انسان توسط آن برای خود خلقی حاصل می کند و اگر خلقی هم نداشته باشد توسط آن چیز آنرا کسب می کند و یا هم توسط آن از خلقی که بآن تصادف نموده است منتقل می شود؛ همانا عادت است. مراد من از عادت فقط این است که یک چیز را بارها در یک مدت دراز و بدفعات نزدیک تکرار می کنیم؛ گویند خلق نیک و خلق بد هر دو مولود عادت است پس باید بگوئیم آن چیزهایی که اگر بآن عادت نمودیم دارای خلق نیک میشویم و نیز آن چیزهایی که اگر بآن معتاد شدیم دارای خلق بد می گردیم عبارت است از اعمال اشخاص نیک و بد. پس حقیقت این است که اعتیاد با عادات خلق نیک و با خلق بد، تعود ما است بافعال اصحاب اخلاق نیک و یا بد، و همچنین است حال مادر فنون مثلاً حذاقت در تجارت وقتی به انسان حاصل می شود که بافعال تاجر حاذق عادت کند و همین طور رذالت در تجارت با انسان وقتی رخ میدهد که به فعل تاجر ردئی معتاد گردد. طوری که ۱۰ در اصحاب سیاسات نیک و شاهان با فضیلت دیده ایم که ایشان اهل شهر را باین وسیله که آنها را بافعال خیر متعود می نمایند اختیار می سازند؛ و همچنین صاحبان سیاسات بد و شاهان متغلب که بر شهرها چیره شده اند، اهالی را توسط تعود باعمال شر؛ اشرار می کنند.

ولی روشن است که آن افعال باید افعال متوسط باشد؛ زیرا که اگر متوسط باشد و بیش از حصول خالق فاعلیتی داشته باشد، یقین که خلق محمود را کسب خواهد کرد؛ و اگر فعالیت آن بعد از حصول خلق مذکور باشد در آن وقت خلق مذکور را بحال آن حفظ خواهد نمود. و اگر فعل از آنچه شاید و باید است زیاده و یا کم باشد و این فعل قبل از حصول اخلاق جمیله موجود باشد در آنوقت موجب کسب اخلاق رذیله میشود و اگر بعد از حصول اخلاق جمیله موجود شود، موجب زوال آن اخلاق نیک می گردد. و این است عین

حالی که در امور بدنی است مثلاً اگر صحت موجود باشد باید بحفظ آن کوشید و اگر موجود نباشد باید با کتساب آن توجه کرد، و چیزی که موجب اکتساب آن است اعتدال است در طعام و تعب و باقی چیزهایی که نزد فن طب معلوم است، که اگر این چیزها متوسط باشد صحتی را که هنوز حاصل نشده است حاصل می کند و اگر صحت قبلاً موجود باشد این چیزهای متوسط آنرا حفظ می نماید .

و طوری که چیزهای متوسط دران اموری که انسان دران کسب صحت و یا حفظ صحت می کند و آن چیزها بواسطه ابدان اندازه می شود . زیرا چیزها بواسطه امکانه و زمانه هم تقدیر و تعیین می شود . زیرا چیزیکه نسبت به بدن زبد بصورت معتدل گرم است ممکن است عین آن چیز نسبت به بدن عمر و زیاده تر گرم باشد . و همچنین چیزی که در زمستان برای يك بدن باعتدال گرم باشد، شاید آن چیز نسبت به عین این بدن در تابستان هیچ رنگ اعتدال نداشته باشد . همین طور است توسط در افعال، که بحسب زمان و مکان و بحسب کسی که فعل از او صادر شده و بحسب کسی که فعل برای او بعمل آمده و بحسب آنچه که از فعل بعمل می آید ، تفاوت می کند ، و طوری که طبیعت و قتی که دید بدن بطرف حرارت مائل است آنرا بطرف برودت سوق می دهد و بالعکس ماهم و قتی که دیدیم که نفوس ما بطرف نقصان مایل است آنرا بطرف زیادت تشویق می کنیم و بالعکس ، تا وقتیکه آنرا بوسطی که آنرا معین نموده ایم متوقف می سازیم . یعنی نفس را بجانب مخالف آن چیزی که خود را بآن یافته ایم متعود میسازیم ، و باید زمانی هم برین کار ادامه دهیم و موازنه خود را بوقت بسیار درازی جانب مخالف میلان افراطی و یا تفریطی معنوی خود استوار سازیم ، تا توسط و یا چیزی که نزدیک آن است بدست آید . اینرا هم باید دانست که وظیفه نفس انسانی تنها این نیست که فقط درك معقولات کند بلکه نفس بمشارکت بدن، دیگر اعمال و وظایفی نیز دارد که موجب سعادت اوست بشرطیکه بوفق عدالت باشد . معنی عدالت این است که نفس بین اخلاق متضاد از اشتها و عدم اشتها و از غضب و عدم غضب و از تدبیر حیات و عدم تدبیر آن توسط نکند . خلق هیئتی است که برای نفس ناطقه در انقیاد و عدم انقیاد آن به بدن حاصل می شود زیرا علاقه که بین

نفس و بدن است طبیعی است که بین هر دو فعل و انفعالی بوجود می آورد . بدن باقوای خود خواهنش مند افعالی است و نفس باقوای خود آرزو مند افعالی است که مخالف افعال بدن است . گاهی می شود که نفس بدن را می راند و هم گاهی می شود که خود را بآن تسلیم می کند . و قتی که بدن بر نفس غالب شود برای بدن هیئت اذعانی حاصل میشود که بعد از آن بر نفس آسان نیست که مثل سابق بسهولت بتواند آنرا از اعمال آن بازدارد ؛ ولی وقتی که نفس غالب می گردد و این غلبه دوام می کند برای نفس هیئت استعلائییه پیدا می شود که اداره بدن و حتی مفارقت آن که قبل ازین برایش دشوار بود ، کنون آسان می گردد .

هیئت اذعانی بدن همیشه می کوشد که افعال از طرف افراط و یا تفریط بعمل آید ؛ ولی هیئت استعلاء می کوشد که افعال بر حسب عدالت سرزند . پس سعادت نفس در کمال ذات خودش ، این است که از راه خود ؛ و از طریق خود ؛ بکمال خود برسد و عالم عقلی گردد ولی سعادت آن از حیث علاقه آن به بدن در این است که دارای هیئت استعلائییه شود . و ازین رو لازم است که استکمال خود را باین طور حاصل کنیم که نسبت امور را بموجودات مفارقه تصور نمائیم و خود را برای استکمال اکمل ؛ مهیا سازیم که در وقت مفارقت نصیب ما شود ، و هم چاره کنیم که به نفس ما کدام هیئت بدنی تعلق نگیرد ؛ و آن باین صورت می شود که بر توسط کنار بند باشیم و شهوت را بسیرت عفت و غضب را بسیرت شجاعت در آوریم . و کسیکه باین صورت از دنیا مفارقت می کند یقین است که به لذت ابدی می پیوندد و در او هیئت جمالی منطبق می شود ، که او همیشه در آن هیئت حق اول را مشاهده خواهد کرد ، زیرا نفس مستعد هر کمال ذاتی است ، و از حیث اینکه نفس فاطقه است دارای لذت حقیقی است . و او که بدن از آن آگاه نشود ؛ و بعبارت دیگر سعادت انسانی ممکن نیست که کامل شود الا باصلاح جزء عملی نفس یعنی که برای نفس مملکه توسط بین دو خلق متضاد حاصل شود .

در بن جاشیخ نزدیکی بسیار زیادی را بین طب و بین اخلاق ملاحظه می کنند ؛ و برخلاف ارسطو که به قول تپو گنیز تمسک می کنند شیخ متاع اخلاق را نسبتاً سهل الحصول میداند .

شیخ درباره معیار اخلاق میلانی جانب مثال دارد، اما نه مثال بمعنی کلمه و بمعنی مثل فلاطون، بلکه مثالی که در بین خود ما و جامعه ما است، مثلاً تاجر حاذق و سیاسی نیک، گویا از يك مرد مدنی همین قدر می خواهد که او يك شهری خوب باشد. و ضمناً هم اشاره میکند که سیاست نیک در ایجاد اخلاق نیک جامعه اثر بارزی دارد. و این نماینده نیکی است از حسن شریف مسئولیت آن مرد دانشمند در دوره وزارت او.

اشاره خوب دیگر این فیلسوف درین رساله مختصر او این است که باید انسان مدنی در اوساط عمل کنند تا فضیلت را دریابند و این اشاره خوبی است و شیخ می خواهد بفهماند که عمل بر اوساط باید مستدام باشد تا ملکه وسط جزء عادت طبیعی انسان شود و همچنین برای احصال وسط بطور طبیعیانه و بر شیوه ارسطو میداند که باید انسان به مخالف میل طبیعی زیاده از حد وسط انحناء کنند تا بوسط برسد. مانند چوبی را که می خواهند راست کنند آنرا بطرف مخالف کجی بسیار کج می کنند.

درباره جزء عقلی و غیر عقلی نفس؛ شیخ بطریقه بس شیوائی بیان می کنند. و نفس را به تنهایی متوجه «حق» و با مشارکت بدن؛ منشاء «خیر» میدانند یعنی در صورت اول آنرا نظری و در صورت ثانی عملی می شمارد. مهارت فیلسوفانه که شیخ درین مورد بکار برده این است که بین سعادت و کمال از تباطؤ خوبی پیدا میکند که خیلی دقیقاً نه و فیلسوفانه است. شیخ سعادت و کمال هر دو را حظ نفسی میدانند ولی سعادت آنطور حظی است که نفس آنرا با مشارکت بدن و بهمراهی و دستگیری آن حاصل میکند اما کمال حظی است که مخصوص نفس است. گویا اگر نفس همیشه استعلائی پیدا میکند میتواند که بدن را بطور خوب و بطریقه صواب بکار اندازد و سعادت را که هماهنگی روح و بدن است حاصل کند و این وقتی است که نفس مستعد کمال میشود و میتواند که به جواهر مفارقة از تباطؤ پیدا کنند و به سرور و حبور از بدن مفارقت کنند. پس سعادت نزد شیخ عبارت از هماهنگی روح است به بدن؛ و کمال عبارت از هماهنگی و وصول روح است بدنیای مجرد و عالم مفارقات که در آنجا همیشه جمالی در روح منطبق میگردد.

هیئت ادعائی و استعلائی تعبیر خوبی است که شاید از طرف خود شیخ باشد شیخ این مجاروح انسان را حلقه وصلی قرار میدهند بین دنیای مادی و عالم مجرد، که عقده رأس آن هیئت استعلائی است و عقده ذنب آن؛ ذنب هیئت ادعائی. و خیلی خوب می کنند که سعادت را به کمال؛ ارتقاء می دهد و بطبع صوفیانه خود روی جمال سرمدی و پای لذت ابدی را در میان می آورد و این نامه کوچک اخلاقی خود را بهال کبوتر نامه بر محبت به شاخسار سدره میرساند. و این جایی است که ارسطو را دران راه نیست.

بعد از ترجمه این عبارت بنده به نسخه دیگری برخوردم که آن هم جزء تسع رسائل شیخ بود. این نسخه خیلی کوتاه تر است و تمام رساله عبارت است از چهار صفحه و آن هم بقطع رساله اول. این دو رساله در صفحه اول تماماً باهم مطابق است و حتی اندک تفاوتی در بین نیست ولی بعد از آن هر دو نسخه از هم جدا می شوند و هیچ مطابقتی بین آنها نیست و چنان بنظر می رسد که نسخه حقیقی همین نسخه چهار صفحه گوی باشد. زیرا عبارات و روح افکار فیلسوف در این نسخه دیده می شود. درین نسخه تنها از هفت فضیلت سخن گفته که عبارت است از: «تفت»، «قناعت»، «سخاوت»، «شجاعت»، «صبر»، «حلم»، «رحب باغ» (فراخی سینه و بازی آغوش) که درین نسخه فیلسوف درین فضیلت های پیچیده و آنها را دامنه داده تا رساله ختم شده است.

در رساله اول بعد از هفت فضائل مذکور، فضائل ذیل را هم یاد کرده و مختصری درباره آنها گفته است: «کتمان سر»، «علم»، «بیان»، «فطانت و جودت حدس»، «اصابت رأی»، «حزم»، «صدق»، «وفاء»، «رحمت»، «حیاء»، «عظم همت»، «حسن عهد»، «محافظة»، «تواضع». ولی در هر دو رساله برای تذکر این فضائل کدام نظم و ترتیبی را در نظر نگرفته و هر چه بذهن آن رسیده بدون رعایت حفظ مراتب ذکر نموده است. که نه بر اساس چهار فضائل امامی فلاطونی است و نه بر حسب قوای سه گانه نفس و نه هم بر حسب دسته بندی ارسطو. ولی شیخ حدت فکر و قوت قلم را بجائی برده که هر چیز آن قابل تذکر و جالب انظار است شیخ کا که ترین حکماء و مقتدر ترین نویسندگان شرق است. او همه چیز را از ماورای ابرهای طبیعت نشان میدهد و افکار او ریشه عمیقی در ما بعد الطبیعه دارد. او درباره فضیلت فراخی سینه میگوید: «این است که مرد نیزوی دلیری را نزد هنگامه های سترگ که خواه

خواهش و خواه خشم و خواه آز و خواه آرزو و خواه ترس اینکه آن هنگامه به گوهر پاک  
اوناساز گار نباشد، از دست نمی دهد تا اینکه بران چیره نشود و آنرا از زمین نبرد. او هیچگاه  
دران نامه که بین نفس او و تخیلات او دادوستد می شود نمی نگرد زیرا نقطه نگاه او زیبایی  
جهان فرشته گان و نیروی عظمت عالم برین است که این هر دو جهان دهر ز گیتی هوشمندی  
اوست و اگر گاهی درین نامه هاهوس می گمارد برای این است که می خواهد آنرا مقدمه  
رأی اعتقادی و نظری خود بسازد تا اینکه بتواند هیئت را زینت دهد و آنرا يك هیئت  
راسخی در جوهر نفس خود بسازد و این کاری است که مرهون است بیاد و ذکر خدای  
قدوس که سنت عقل هیچگاه نفس را رخصت آن نمیدهد که ازین ذکر غافل باشد و بلکه نمی  
گذارد که نفس او بر چیزی که شایسته نباشد و دران فائده تصور نشود اقدام کند و باین  
کار مداوت می کند تا که تخیل امر واجب و صواب عین هیئت نفسانی او شود و از گرفتار  
و اندیشه دروغ آنطور بر کران می گردد تا برای نفس او هیئت راستینی پیدا شود که افکار  
و احلام او را تصدیق دهد. و حب خیر بمردم را شعار خود ساخته دوستی نیکان و شوق برآه آوردن  
بدان را کار اصلی و گوهری خود بداند و چاره اندیشد که مرگ نزد او خطر بزرگی  
نباشد و این کاری است که توسط کثرت تشویق نفس جانب معاد و اخلاقیات از فساد  
سریره بعمل می آید.

کسیکه با خدا پیمان بندد که باین سیرت سلوک کنند و باین دیانت متدین گردد، خداوند  
ازان او خواهد بود و بآرزوهای که از خدای دارد او را بمن بی پایان خود و وسعت کرم  
خود، یاری خواهد نمود و السلام.

این است نظریات مختصری و متمرکز که شیخ الرئيس برای اكمال نصاب  
علوم حکمیة خود و برای اینکه جنگ فلسفه او تمام شود نوشته است، ولی شیخ بررغم  
کوچکی این رساله اخلاق خود در اثرهای زیاد خود اشاره به مضامین و جملاتی می کند  
که آنها نیز از علم بلکه از فلسفه اخلاق است که اگر آن کلمات جمع شود هر کدام  
بذات خود قیمت اخلاقی بزرگی دارد و مخصوصاً که يك حصه مهم کتاب اشارات و مسائل  
عالی اخلاقی است.

و ما هم چون این مرد یگانه بلخی خود که ارسطوی شرق است عقیده مفرطی داریم خواستیم که حصه بیشتر رساله اخلاق او را زیب و زینت این صفحات نمایم .

(۵) شیخ محی الدین ابن عربی: داوای کتابی است کوچک که بیش از شصت و سه صفحه قطع کوچک ندارد . کتاب خیلی روان و عبارات آن خیلی جذاب و دلکش است . اجناس فضائل را با اضداد آن بر روح و سبک یونانی شرح میدهد . ولی می خواهد اخلاق را بر قالب فن طرح نماید . و ازین است که ابن عربی به ضوابط علمی و مباحث فلسفی تماسی نمی کند . روح کتاب بیشتر متکی است بر موقف انسان در بین مجتمع و ازین روبه تکامل نفس کمتر توجهی دارد و امام بیشتر او درین است که انسان باید بداشتن اخلاق بین مردم و جامعه پیدا کند .

و چیزی که بسیار مایه شکست است این است که این مردی که بوحث الوجودی شهرت مفرط دارد و حقیقتاً آنطور يك وحدت الوجودی متعصبی است که این مشرب را بحیث مذهب اتخاذ کرده و حتی می خواسته که معاملات و شریعتی هم باین مشرب و بامذهب تاسیس و یا تشکیل کند . ولی در اخلاق باین مشرب خود هیچ تماسی نکرده است من خیلی تلاش کردم که رساله اخلاق او را پیدا کنم تا شاید يك سیمینوزای دیگری هم در اخلاق بدست آید . ولی این کتاب هیچ اثری از وحدت الوجود نداشت و چنان می نمود که یکی از متفلسفین می خواهد نصاب علوم حکمت خود را پوره کند و یا کدام شاگرد علم اخلاق خواسته که بعد از فراغ مدرسه خود ، تیزی نوشته کند .

رسمی است که علماء و فیلسوف ها ، اساس اخلاق خود را بر شالوده افکار و عقیده فلسفی خود طرح می کنند طوری که سپنسر اخلاق را بر اساس نشو و ارتقاء و سیمینوزا بر اساس وحدت الوجود ؛ طرح نموده است . ولی این بزرگترین علماء صوفیه وحدت الوجودی حتی هیچ ایمانی هم با این مشرب خود نمی کند . شاید این کتاب از شیخ نپا شد مخصوصاً که در بعضی مسائل برخلاف وحدت الوجودی هم رأی داده است مثلاً در باره انانیت و لذت هیچ المامی نکرده و از همه عجیب تر این که انسان را شریر بالطبع شناخته است که هیچ ممکن نیست مرد وحدت الوجودی این کلمه را بزبان آورد .

شیخ بفرماندهان علاقه می گیرد و در هر جنس فضیلت و ردیلت بایشان اختصاصی



قائل می‌شود، ولی این کار او خیلی عقیقانه است و محض در اثر حس اجتماعی آن را پرورده است.

و باینکه شیخ هسپانیولی است و آنجا آثار یونانی مصفی تراست نسبت به تراجم بغدادی که از سریانی بعمل آمده است باز هم شیخ يك منهج معلومی را نگرفته و فقط چیزی را که آرزومند بوده این است که اجناس فضائل را بعبارت قشنگ شرح دهد و اضداد آن‌ها را بیان کند و علاج را معرفی نماید که خوش بختانه علاج هم بر اساس رهبانیت نیست. در باره این که مردم می‌خواهند عیوب خود را بپوشند شرح بسیار خوبی داده و حکام را درین باره خوب تنبیه نموده و ملتفت ساخته است.

### (۶) جلال‌الدین محقق دوانی: نیز بنام «اخلاق جلالی» کتاب قشنگی

نوشته و خیلی‌ها در آن دقت نموده و کتابی است که پهلوه‌های علمی و ادبی در خشانی دارد که عمق محقق را در فلسفه و آداب نشان می‌دهد. در فضائل نفس بیشتر فلاطونی است. در اوساط پهلوی هندسی آنرا از پهلوی تجربی آن بیشتر مراعات می‌کند و هم در اوساط بیشتر می‌پیچد. مقدمه کتاب را هم خیلی خوب به تنها بر اساس علمی بلکه بربک روح آزاد نوشته است و در جستجوی يك تاریخ طبیعی و يك نظام نشوء و ارتقائی است که از وسعت فکر محقق دوانی و عمق علم طبیعی و حیاتی او نمایندگی می‌کند.

چیزی که مخصوص این اثر است این است که بر جهات سه گانه افراط و تفریط و وسط جهت چهارمی هم معرفی نموده و آنرا بنام سوء مزاج یاد نموده است. امثال کل خوردن و انحرافات جفتی؛ و بهر کیفی که باشد علامه این است که علماء شرقی ما پیش از دانشمندان اروپائی باین انحرافات و عقده‌ها راهی پیدا کرده بودند. این اثر مجموعه ایست از فکر فلاطون و ارسطو و مخصوصاً عقاید ریاضی فیثاغوری. و مانند باقی اثرهای مائماً ارسطویی نیست کتاب در قشنگی و موزونیت و انسجام خود مانند يك قصیده گرائی است ولی متأسفانه قصیده مدحیه که شایان علم اخلاق نیست. ولی گمان غالب این است که محقق دوانی می‌خواست که قدمی در راه خدمت به علم اخلاق بردارد و چون روح زمانه را میدانسته برایش مشکل معلوم می‌شده که بدون این شیوه بتواند يك اثر اخلاقی را نشر کند.

حقیقت این است که پیش از نشر اسلام، زمینه اجتماعات شرق بدرجه فاسد شده بود، که واقعاً مشکل بود عالم یونان بتواند طور شاید و باید دران راهی پیدا کند. میگویند و قتیکه امپراطور جوستینیان دروازه مکاتب یونان را بست، هفت نفر فلاسفه قصد دربار نو شیروان نمودند و حتی میگویند که این مردم درخور سقا بنام «چندیشاپور» مدرسه را برای تدریس علوم یونانی و با فلاطونیة نو بنا کرده بودند. ولی چیزی از اخلاق یونان که بزرگترین جزء فلسفه ایشان است از آن وقت روایت نشده است. و همین محیط فاسد نگذاشت که دیموکراسی اسلام هم بتواند چهره قشنگ خود را نشان دهد. و همین که میخواست علم یونان با نظام دیموکراسی اسلام سروگردنی درین دیار نشان دهد، که باز همان عادات قدیم سرخود را بلند نموده همه چیز را از بین برد. راستی این است که شرق وسطی دو خاصه غریبی دارد یکی اینکه قوت و نفوذ حکام درین دیار فوق همه چیز بود. است و دیگر اینکه حکام هم ساعتی را بیجا صرف نکرده اند و همه چیز شان وقف کسب و محافظه قوه شان بوده است.

این حکام پیش از اسلام و بعد از اسلام نگذاشتند که مردم چیزی تحصیل کنند که بدر دشان بخورد حتی بعد از دین مقدس اسلام نیز و قتیکه برخلاف آنچه دین میگفت مطلقیتی بروی کار آوردند و برخلاف سنت پیغمبر (ص) و خلفای او مشورت را از میان بردند، باز همه چیز نفوذ نمودند. کوشیدند که بر همه شعبه های علوم دینی و فلسفی مراقبت کنند و رفته رفته دروازه فکر و انتقاد و بعد از آن دروازه زبان و بالتبعیجه دروازه تبصره و تعقل و تصور را بستند؛ و کار بدرجه رسید که انسان می بیند علماء ما بدرجه از استعداد نقد و تبصره عاری شده اند که حتی نمیتوانند دروازه آنرا در مسائل علمی و فلسفی بگشایند، تا چه رسد به باقی مسائل. و قتی که انسان آثار فارابی را میخواند می بیند که او از یک حکیم یونانی کمتر نیست ولی این حکیم عالیه مقام چون بدبختانه درین طور یک دنیائی بوجود آمده و هم دران دنیا برشد رسیده است، که از اول تا آخر نمی تواند يك كلمه برا آنچه از یونان گرفته است اظهار نظر کند. و همین طور است بوعلی که بارها از نیو فلاسفس شاگرد و خلیفه ارسطو و همچنین بارها از ابی قور و غیره مثلاً فیکر و فهم و قریحه بیشتری دارد

و خداوند همه چیز را بر وارزانی داشته است. باز هم محیط محدود او نقد و قضاوت را طوری از نزدش گرفته است که باید از جادۀ تقلید یونان نتواند قدمی بیرون گذارد،  
الادرا ن جائی که معارضه است بین فلسفه و کلام.

تفتنازانی این تقلید را چه خوب تصویر می کند: «گردنهای ایشان از ریسمان تقلید بیرون شده نمیتواند، تابگذار دارد که نگاه ایشان بر ریاض النعیم بیفتد».

(۷) محقق طوسی: بنام اخلاق ناصری اثر مشهوری دارد. خودش بروح فیلسوفانۀ منصف خود

معترف است که این اثر او ترجمۀ تهذیب الاخلاق شیخ ابوعلی ابن مسکویه است، که محقق طوسی خیلی هادرمند شیخ مذکور می پردازد. محقق طوسی کتاب خود را بر سه حصه تقسیم میکند: تهذیب الاخلاق که آنرا ترجمه و ماحصل کتاب ابن مسکویه می شناسد؛ و چون این قدر را در علم اخلاق کافی نمی داند، حکمت مدن و تدبیر منزل را نیز بران می افزاید؛ و این دو حصه را نیز مال خود نمی شمارد، بلکه آنرا با اقوال علماء اخلاقی و روایت از ایشان نسبت میدهد.

محقق طوسی می خواهد بگوید که او در علم اخلاق ناقل محض است و این کتاب را حسب توصیۀ بعضی ها بمیان آورد. و خودش مسئولیت این مباحث و جرح و تعدیل آنها را به عهده نمی گیرد، و طوری که در علوم طبیعی و ریاضی و الهی مداخله میکند، خود را باین علم ذیدخل نمیشناسد. و این هم نوع انصافی است از یک مرد فیلسوف.

محقق طوسی در تقسیمات علوم خیلی ما هرا نه و عالمانه رفتار میکند و با آنکه درین علم دعوی ندارد باز هم اثر اومتین و گران بها است. در سیاست و آن هم سیاست آن عصر مهارت بیشتری دارد و معلوم میشود که بدر بارها امامی داشته است، اگر چه درد بیابچه نوع اضطرابی را نیز نشان میدهد.

در آخر کتاب ذکری از وصایای فلاطون میکند و شاید آنرا از کدام ترجمۀ اختصار کرده باشد.

بهر حال کتاب او اثری است در فلسفۀ اخلاق که روح فیلسوفانۀ مولف در آن بکمال مهارت و متانت نمایش میکند. کتاب او با بضاعت بیشتری از فلسفه و حلیۀ کمتری از ادب

سرمایه خوبی است برای علم و فلسفه اخلاق. و چون ترجمه ایست از تهذیب اخلاق شیخ ابن مسکویه لاجرم بیشتر روح ارسطوئی دارد.

(۸) ملاحسین کاشفی: مشهور به واعظ، بنام اخلاق محسنی، کتابی دارد که میتوان

آنرا در جمله فن اخلاق دانست نه علم و یا فلسفه اخلاق. درین فن مهمترین اثر همان است که امام ماوردی بنام «ادب الدنیا و الدین» نوشته است و یک شاهکار ادبی را بمیان آورده است. کتاب اخلاق محسنی را بهتر است رساله موعظه بنام نهیم و کتابی است که برای طبقات عامه خیلی مفید است، درین رساله بشرح دسته از فضائل می پردازد و به اشعاری که طبقات عامه را جذب میکند قوت الظهر میدهد.

ازین قبیل اثرها بسیارند که میتوان آنها را در حدود فن اخلاق قبول کرد، نه در علم فلسفه اخلاق.

درین روزها اثر تازه که در ایران نشر شده است دیدم و خیلی هامرا جذب نمود. این اثر بنام «اخلاق روحی» بشکل زیبا ئی طبع شده و با این که صبغه فن را دارد باز هم از علم و فضل عمیق مولف خود اشعار میکند.

مولف آن مرد عالم و فقیه و ادیب و مورخی است و دائره مطالعات و سیمای دارد و میتوان گفت که این کتاب در دائره فن از تمام اقرا ن خود گوی سبقت را برده است. مجموعه ایست از اخلاق و آداب و مواعظ و حکم و حقایق تاریخی و تذکره ایست از وطن دوستی و ملت خواهی.

این کتاب ولو که بتازگی ها بمیان آمده ولی برانداز و اسلوب نویسنده گان دوره مدرسی ما است. اگر چه احیاناً به بعضی مسائل جدید امثال وجدان نیز تماسی نموده است.

## سوم: ابعاد اخلاق

دنیای علم اخلاق دارای سه بعد است که هر سه بعد باید ملحوظ باشد. اگر این جهان از علم النفس مسیر طولانی نداشته باشد، و نیز از علم الاجتماع عرضی را مالک نگردد، و همچنین از علم مابعد الطبیعه دارای عمقی نشود؛ جهان مکملی نخواهد بود. اگر کانت بعلم النفس توجهی نمیکند علم الاخلاق او نمیتواند پایگاه محکمی در حیات داشته باشد؛ و یاریشه زنده را در خودی بدواند؛ و طوریکه گفته اند صورت بی هیولائی میشود. و اگر طوریکه ارسطو انسان را حیوان اجتماعی می گوید، ولو که ارسطو بعد علم النفس را تماماً انکار نمیکند؛ باز این جهان تا درجه از بعد طول خود محروم می ماند.

خودی ها با اینکه نزد بعضی ها بسیار است ولی طوریکه بدیده حقیقت دیده میشود سه است: خودی نفسی؛ و خودی اجتماعی؛ و خودی عالی (مابعد الطبیعی). و این سه خودی است که میتواند اقامیم خودی مکمل شود.

بعد علم النفسی علم اخلاق، از ماهیت احساس، آرزو و اراده؛ و از ماهیت وجدان و شعور، بحث می کند؛ و نیز از عناصری که در محاکمه اخلاقی بکار می افتد، و از معیارهایی که اعمال بآنها سنجیده میشود؛ و هم استنادهایی که بر سلوك فرمان میدهد، تذکری می نماید. و همچنین درباره غرایز و خصال و عقده ها و حتی امراض اخلاقی، بامتصاصی از طرز معالجه آن ها گفته-گو می کند.

بعد علم الاجتماعی نیز از غیر خواهی، جمعیت، حقوق و واجبات، موسسات، عدل و احسان، رسوم و تقالید و امثال آنها بحث می نماید.

بعدها بعد الطبیعه اخلاق، از ابدیت و سرمدیت و لایتماهی و دین و خود شناسی

تذکری می دهد.

ولی بطوری که خودی را نمیتوان بمانند آب، طوری تجزیه کرد که هر جزء آن بمانند اکیسجن و هائیید روجن و نایتروجن، در انبویه های جدا گانه جای گزین شود، ازین روممکن نیست که ابعاد خودی بطور مجرد، مطرح بحث قرار یابد. و ازین است که در هر خودی و هر بعد اخلاقی، شائبه و صبغه خودی و بعد دیگر نیز ملحوظ میگردد.

امتیازی که انسان دارد، درین است که دنیای سلوک اوسه بعد دارد. ارسطو اگر انسان را حیوان اجتماعی بگوید آیا چطور میتواند که بین مورچه و زنبور عنسل و انسان فرق کند. اگر بگوید که مورچه و زنبور خودی ندارد؛ ولی این سوال بمیان می آید، که چرا زنبور و یا مورچه خودی ندارد؟ اگر خودی عبارت از حیات است البته مورچه زنده است؛ و اگر عبارت از سلیقه اجتماعی است هم بمظهر بهتری در مورچه موجود است؛ و اگر خودی عبارت از نفس و نفس هم عبارت از نفس حیوانی است باز هم مورچه نفس حیوانی دارد؛ و اگر نفس عبارت از نفس ناطقه است؛ پس نفس ناطقه Rational Self چیست؟ نفس ناطقه را ارسطو چنین تعریف می کند: «جوهری است که بذات خود از ماده مجرد است، ولی در فعل خود باماده مباشر است» که این تعریف ذاتاً خودی را بداخل سرحد ما بعد الطبیعه میکشاند. زیرا هم، مجردات، موجودات دنیای ما بعد الطبیعی است. اگرچه ظلم است اگر کسی بگوید که ارسطو به ما بعد طبعی اخلاق قایل نیست، زیرا بعد از فلاطون باز کسی که در یونان ما بعد الطبیعه را در اخلاق شناخته است ارسطو است. در حیات تاملی و در بسیار جایها، ارسطو خودی ما بعد الطبیعی اخلاق را به پیمانه وسیعی قایل شده است.

## بعد اول اخلاق : (علم نفسی)

این بعد علم النفسی در علم اخلاق اهمیت و قوت بیشتری دارد ، زیرا سلوك اصلاً عملیه ذهنی است که در روشنی ما بعد الطبیعه ، جانب مجتمع سیر می کنند . اگر چه بعضی کتب اخلاقی و بلکه اکثر آنها کوشیده اند که از مسا ئل علم النفسی بهمان قدر اکتفا کنند که حد اقل ضرورت باشد ، ولی به گمان من باید از آن حد تجاوز نمود و باید آنقدر مواد علم النفسی بدسترس ما باشد که تا یک اندازه بتوانیم سلوك را تحلیل روحی نمائیم ، ولو که به پیمانه کوچکی باشد .

اگر ما ظواهر سلوك را در نظر بگیریم ، باید بسیاری مردم را بنام اشرار و مرتکبین ردیلت و عاملین قباحات و جنحه و جنایت و گناه بشناسیم ، در حالی که بسا اشخاص اعمالی را ازین قبیل ها مرتکب میشوند ، ولی تماماً ردیل و جانی و گناه گار محسوب نمیگردند ، و از طرف دیگر اگر من مثلاً بواسطه ورشکسته گی اعصاب و مرض نفسی ، مرتکب عملی میشوم ، باید بدانم که مریضم ، زیرا مردم از ویرانی صحت خود بیشتر میترسند ، تا از ویرانی اخلاق خود ؛ و ازین رو میکوشند که خود را معالجه نمایند ، و همچنین باز اگر در اثر اختلال نفسی مرتکب امری میشوم که موجب رنجش دنیای اخلاق میشود ، باز هم بهتر است که دیگران مرا مریض و معذور شمارند ، و بجای اینکه بر من غضب می کنند و ترحم نمایند ، زیرا گناه عمدی و ارادی و اختیاری و حتمی صحی انسان است که موجب برهمی رشته وحدت اجتماعی میشود ، نه حرکات مجنونانه مجانین ؛ زیرا که ضوابط علم الاخلاق ضوری که بعضی اعمال را ردیلت و گناه معرفی می کنند ، باید بعضی عواملی را نیز معرفی کنند که انسان را بدون قصد جانب اعمالی سوق میدهد که مانند گناه است . و ازین است : علاوه بر مسائلی که فوق العاده ضروری است ، امثال خواهش و اراده و وجدان و شعور ، که بصورت مقدمه با آنها تماسی می کنیم ، در اطراف ارث و محیط و غرایز و عده ها نیز مختصری عرض میداریم .

کانت دربارهٔ اخلاق از علم النفس بطوری انکار می‌کند که از تجربه انکار کرده است. اگر طوری که کانت میگوید: علم النفس نتواند که برای اخلاق سرچشمهٔ صافی شود، آیا منطق و یا ما بعد الطبیعه که این هر دو را تکیه گاه خود قرار داده است، میتواند بدون اینکه به علم النفس استناد کنند، با اخلاق روشنی بیندازند و آیا علم اخلاق بدون علم النفس میتواند خود را از صیغهٔ لادربیت نجات دهد.

و اگر اخلاق را بمنطق اتکاء میدهند سهوی است که می‌کنند. زیرا منطق نیز همانند تجربه باختلاف اشخاص مختلف شدنی است. پس باید علم اخلاق الهام خود را تنها از وجدان بگیرد. زیرا صدای وجدان آنقدر رساست که صدای خود را بهر گوش میرساند، هیچکس نمیتواند از حقانیت آن انکار کند. و تنها این صدا است که میتواند ضمان دار فضیلت انسان شود.

کانت علم النفس را تجربی تصور می‌کند و می‌ترسد که مبدا این علم تجربی دامن سلطهٔ قانون اخلاق را مملوث کند. انسان باید به وجدان خود بنگرد، زیرا وجدان تنها اقلیمی است که مهبط الهام خداوند و سرزمین قانون اخلاق است.

آیا ممکن است که ماهمهٔ تلقینات وجدان را به بهانهٔ این که وجدان ملکهٔ نفسی و انسانی است نشنویم؛ و همه توجه را بطرف عقل معطوف کرده و معتقد شویم که عقل مجرد، چون می‌تواند ماورای طبیعت را ببیند؛ یگانه چیزی است که موجب ارشاد ما شده می‌تواند. حق این است که باید علم النفس از همه چیز مقدم باشد زیرا که میتوانند موضوع تجربه و مشاهده قرار گیرند؛ و موضوعات وجدان اگر به وجه احسن تفسیر شود، میتواند انسان را بر حفظ اخلاقی اورهه‌بری کند. اگر قیاس منطق تختهٔ مشق افکار است، وجدان لوحهٔ انطباع الهام است، و مطالعهٔ وجدان بدون علم النفس ممکن نیست.



# I موقف اول

## میول و محرکات:

نفسیات انسان در حین عملیه انکشاف از چیزهای بسیط شروع کرده و رفته رفته کسب انکشاف و ارتقا نموده است. مثلاً میلی که شاید در نباتات عبارت از یک جذب غیر شعوری است جانب غذا و یا هوا و نور، در حیوان عین آن میل بصورت منکشف تری تبارز میکند؛ و بشکل خواهش ارتقا می جوید. همین میل است که روزی اراده میشود و سنجیه را بمیان آورد. و باز همین چیز است که روزی به وجدان و قضاوت اخلاقی روبرو میگردد و می خواهد بر حسب استنادی عمل نماید.

و ازین است که این بعد علم النفسی علم اخلاق را به موقف حسب ترتیب آن تقسیم نمودیم: که موقف اول آن غالباً رنگ تیره تری از علم النفس دارد، و موقف دوم آن بدرجه دوم و موقف سوم آن صبغه علم النفسی آن بدرجه ایست که از صبغه علم اجتماعی قوت بیشتری ندارد. پس موقف اول عبارت است از (میول و محرکات) و موقف دوم عبارت است از (سنجیه و سلوک) و موقف سوم عبارت است از (قضاوت و سند اخلاقی).

اگرچه این تقسیمات نمیتواند که شکل ریاضی و حدود دقیق را بخود بگیرد، و یا همانند تقسیم ثنائی عقلی باشد، اما چیزی که هست این است که مانند قوس قزح، سرحدات اولین آن بهم نزدیک شده میرود.

«۱» - آرزو و اراده: ما دارای یک سلسله میولی می باشیم که در طی تطور،

یکی بعد دیگری انکشاف کرده میرود. مثلاً از احتیاج گرفته تا اینکه به تصمیم و عزم با اجزم میرسد. که ما این سلسله را تعقیب کردنی می باشیم تا مفهوم اراده که موضوع بحث ما است بخوبی منکشف گردد. آرزو چیزی است که از شهوت و یا اشتهاهای حیوانی بلندتر است و هم بین آنها فرق های دیگری نیز موجود است که باید ملحوظ باشد. موضوع آرزوی انسان آن چیزی شده میتواند که

در نظر او بحیث خوب «خیر» جلوه کند، ولی این تعریف چندان واضح نیست زیرا که خوب را نیز اینطور تعریف نموده اند که موضوع آرزو است. و این خود مستلزم دور است که آرزو بخوبی متوقف باشد و خوب با آرزو. پس بهترین است که اینطور بگوئیم که آرزوی حقیقی آن چیزی است که دنبال يك غایه می رود؛ و البته غایه آن چیزی است که طبعاً و شعوراً نزد انسان خوب است. که باین ترتیب ظاهراً و مستقیماً از دور نجات یافتیم. ما باید که درین مورد بین آرزو و باقی افعال فرقی بگذاریم و باید از آن میولی که در میزان حیات سبک تر و معنایست تر است شروع کنیم و بعد بطرف بلندترین و عالی ترین آنها، که آرزوها و اراده های عالی انسانی باشد برسیم.

«۲» - احتیاج و خواش: احتیاج يك حس ساکتی است ولی خواش حس فعالی است و شاید اگر بنظر غور دیده شود معلوم میگردد که احتیاج تا درجه خوبی سبب خواش است و تا احتیاجی موجود نشود خواشی بر وی کار نمی آید. ولی بسیار می شود که احتیاجی موجود باشد و خواشی بر وی کار نکند زیرا ما می بینیم که احتیاج در حیوان و نبات هیچ فرقی ندارد. چه احتیاج در حیوان و نبات يك تمایل کوری است جانب مقصد معلومی که در هر دو عبارت است از تکمیل نمو و حیات، که هیچ کدام از حیوان و نبات جانب این مقصد اراده شعوری ندارند. اما بالعکس خواش آنطور میلان کورانه نمیباشد، بلکه میلانی است که نزد شعور و وجدان (۱) حضوری بهم رسانده است، که گاهی موضوع این میلان تا درجه معلوم است. مانند پلنگ گرسنه که از طبع موضوع خواش خود مطلع است و مثلاً در تلاش و تعقیب کدام کوسفند و یا آهوئی است. اما نیازمندی نبات اینطور نیست و در وقتی که بطرف آفتاب می گراید طبیعت آن چیزی که مطلوب او است بشعور او روشن نیست و حتی در حیوانات هم اغلباً موضوع چندان روشن نمی باشد؛ و شاید همین قدر حس می کنند که گرسنه است و چیزی می خواهد که بخورد. اما چیزی که بسیار روشن است و حتی

(۱) نه بمعنی ضمیر. بل بمعنی آن حسی که احتیاجات عضوی را امثال گرسنه گی و تشنه گی حس میکنند.

از موضوع خواهش هم روشن تر است لذتی است که همیشه این خواهش را تعقیب می کند . خواهشی اگر تسکین نمی شود ذاتاً موجب الم است و بالعکس تسکین خواهش احساسی تولید می کند که تماماً لذت است ، لذت جو کسی است که برای جذمت انسانی خود که آن هم باین خواهش حیوانی قریب دارد ، سکون و طمأنینتی می خواهد . پس لذت و الم او مظهر اشکار و ذاتی خواهش های حیوانی است .

### « ۳ » خواهش و آرزو : خواهش همیشه بدنبال غریزه های بدوی حیوانی روان است .

ولی آرزو در آنجا است که سنجش انسان در آن مداخله می کند ؛ و عمل انسان بنا می کند که از رفتار حیوانی قدم بدائرة سلوك بگذارد . در آرزو همان قدر شعوری که در خواهش است ( یعنی تنها استمعار به موضوع و تعقیب لذت و الم ) کفایت نمی کند ، بلکه موضوع باید از نقطه خوب و یابد ، یعنی بحيث يك غایه ، نیز شناخته شود . مثلاً اگر سنگی يك حیوان از احتیاجی که يك نبات بمواد غذا ئیه دارد فرق بارزی دارد . همین فرق است بین خواهش و آرزوی يك انسان . انسان شاید خواهش غذا را داشته باشد ولی آرزوی خوردن آن را نکند ، در آرزوی غذا ، طعام علاوه بر گرسنگی ؛ بحيث يك غایه نیز شناخته شده که باید به کیف خود حفظ شود . آرزو متضمن بسیار چیز ها است که خواهش فاقد آن است . گرسنگی بطوریکه مکنزی می گوید به يك مرد حکیم و به يك وحشی جاهل يك نوع تظاهری دارد ، ولیکن آرزوی يك مرد حکیم و يك مرد جوانمرد از آرزوی يك مرد وحشی و یا يك مرد بخیل و حتمی يك مرد شکم پرست ، بسیار متفاوت است .

### « ۴ » دنیا های آرزو : هر میل و هر احساسی و حتی هر نظریه ، از خود

دنایی دارد ، که تنها بآن سازگار است . ما در خلوت دنیایی داریم که در جلوت دارای آن دنیا نمی باشیم . جنید در مدرسه دنیای دیگری داشت و در خانقاه عالم دیگری . دنیای خدا دوستی آن سنگتراش غیر از دنیای نیایش حضرت موسی است . و باینطور هر آرزو از خود محیطی دارد ، زیرا هر شخصی از خود حالت مخصوصی دارد . و حتی شاید عین يك شخص هم به يك حال نماید ، بدرجه که ممکن است يك خبر و یا يك

کلمه ویایک تذکر، شخصی را ازحالی بحالی ببرد طوری که در قصه بشر حافی و ابوحنفص حداد است. پس آرزویك چیز تنها نیست و با عالمی از حول و حوش خود زیست می کنند. اگر کسی آرزوی بسیطی دارد، واقعه نان می خواهد، این آرزوی او مر بوط است بآن دنیائی که این آرزویك جزو آن است؛ و همچنین اگر کسی آرزو مند آفاق گیری است هم آرزوی او تنها نیست، بلکه درعالمی است که آن عالم چنین تقاضا می کنند. دنیائی با دست و پای و کسسه شکسته، لقمه نانی می طلبد و عالمی با کر و فر، آفاقی را می خواهد بکشد.

ولی اینطور نیست که انسان بیش از يك دنیای آرزو دیگر دنیای آرزوئی نداشته باشد. مثلاً طوریکه مکنزی میگوید شاید يك مرد سیاسی در سلوک خود زیر نفوذ بسیاری از محرکات و موجباتی بیاید که از عالم های مختلف آرزو نشئت گرفته باشد. او شاید به دنیائی باشد که او را به فکر سعادت مملکت او کشانده باشد؛ و ازین نقطه شاید بشدت در فکر آنطور 'جزاآتیی' افتاده باشد که درخور آن آرزو باشد؛ و شاید درعین حال از نفوذ دنیا های دیگر نیز خالی نباشد. شاید دنیای مقاصد خودش هم او را اشغال کرده باشد. و یا مثلاً دنیای خاندان او را دنیاى خدمت بنوع و یا بدین. خواه این فکرها بطور متناوب باشند و یا با تقدیر سرعت که گوئی معاصر اند. اما ممکن است که این آرزوها باهم تنازع کنند. یکی صلح بخواند و یکی جنگ، که دیده شود تا شخص آرزو مند، کدام يك ازین آرزوها را انتخاب می کند. بعضی ها گفته اند که در چنین حالات انسان طبعاً و یا ضرورتاً قوی ترین آنها را انتخاب می کند، و لیکن طوریکه مکنزی میگوید این عقیده روشن و کافی نیست و خلاف آنچه می باشد که گفته شد، یعنی که آرزوها تنها نمیباشند، بلکه در دنیای خود با حول و حوش خود زنده کسی می کنند، زیرا قوت ذاتاً متوجه آرزو نیست و آرزو درین موقع از خود قوتی ندارد؛ بلکه قوت آن آرزو بقوت دنیای آن است و حقیقت هم همین است، که در هر جای آن آرزوئی انتخاب میشود که دنیای آن قوی تر باشد. مثلاً شاید شخصی آرزوی بر حرارتی به جنگ داشته باشد چرا که حس تنفر شدیدی جانب دشمنان وطن داشته است

ولیکن اگر این شخص حس پرقوتی از نوع پرستی هم پرورانده و این حس او بر عصبیت وطنی او غالب آمده باشد؛ شاید این شخص بطرف صلح گراید. وهم شاید که غلبه این حس صلح خواهی او در اثر این نباشد که آرزوی نوع خواهی او قوی ترین آرزوهای او بوده؛ بلکه ازین سبب باشد که این آرزوی جزو دنیائی است که آن دنیا قوی تر بوده است. درین شکی نیست که آرزوی قوی، بدنیائی که این آرزو جزو آن است، طبعاً قوت می بخشد؛ اما این هم یقین است که فیروزی نصیب این آرزوی قوی نیست؛ بلکه نصیب آن دنیائی است که این آرزو جزو آن است. و اینکه چرا يك دنیای آرزو بیک شخص غالب میشود نه دنیا های دیگر او؟ بحثی است که مربوط به علم النفس و کیفیات وجذبات و سوايق و عقده های نفسی است؛ که در بحث های آینده مطرح مذاکره خواهد شد. و چیزی که فعلاً گفتنی داریم و خیلی مهم است این است که آرزوها منفرد نمیباشند بلکه هر کدام جزء عالم خودند؛ و بالتبعیجه تعارض و تنازعی که در بین آرزوها پیدا میشود، در حقیقت بین خود آن ها نیست بلکه در بین دنیا ها ئی است که این آرزوها جزء آنها میباشند.

(۵) آرزو و امید: آرزو و امید باهم نزدیکی دارند ولی امید بدر و ازه عمل نزدیک تر است و ازین است که ما آرزوی محال کرده نمیتوانیم. ولی امید آنرا داشته نمیتوانیم. بسیاری ها آرزو میکنند که کاشکی جوانی باز گردد؛ ولی هیچکس امید این کار را پرورده نمیتواند. پس در جائیکه آرزو و امید پهلوی پهلوی ایستاده شوند؛ امید قدم بیشتری را جانب ساخته عمل گذاشته میتواند.

(۶) امید و خواست: بهمین سلسله باز همان فاصله که بین آرزو و امید بود در بین امید و خواست نیز هست. ما گفتیم که در تنازع آرزوها آن آرزو که دنیای قوی تری داشته باشد، بر دیگران غالب میشود و دیگران را معلق و تحت الشعاع خود قرار میدهد؛

پس آن آرزویی که غالب میشود بنام «خواست» (۱) خوانده میشود، که گویا خواست عبارت است از آن امیدی که بر آرزو غالب می آید.

واژین جهت است که يك مرد گرسنه آرزوی نان و حقی امید آنرا دارد ولیکن این آرزو و امید میتواند که در دنیا و محیط حیوانی خود غالب گردد، اما ممکن است که بواسطه يك حس دینی و یا حس وظیفه و یا اخلاق، مغلوب و معلق شود که درین موقع میتوان گفت آن مرد آرزوی نان داشت ولیکن نخواست که بخورد؛ گویا درین جا آرزوی نان تحت الشعاع و معلق شد. پس «خواست» آن امیدی است که غالب آمده است.

(۷) خواست و اراده : خواست هم تماماً از معنی تمنائی عاری نیست و هنوز بآن

سرمزلی که مصدر حقیقی افعال شود نرسیده است. هنوز بین خواست و اراده فرقی است. ما شاید آرزوی جوانی گذشته را بکنیم و اگر دعوی عملیات را کمتر و رونوف در باره اعاده جوانی حقیقتی پیدا میکرد طبیعی است که این آرزو شکل امید را می گرفت ولی آن امید هم چیزی بود که هنوز از سرا پرده ذهن بیرون نشده و به دهلیز خواست پای نهاده بود. ولی وقتی که انسان پای به عرصه خواست میگذازد آنگاه میتواند که دروازه اراده را بکوبد و اراده آن وقت است که انسان دنبال پیدا کردن يك شمعپانزی زنده و جوان و نور میگردد. و کدام جراحی را از مکتب ورونوف سراغ میکنند.

(۱) اگر چه در اصل اشتقاق خود با کلمه «خواهش» یکی است. اما در استعمال خیلی ها متفاوت است. خواهش همیشه به میل های نسبتاً مبهمی اطلاق میشود ولی در کلمه خواست، چون صیغه اراده و تصمیم بیشتر است، لاجرم تعیین هم زیاده تر است. و ازین است که گفته می شود: «به خواست خداوند» ولی هیچکس نمیگوید: «به خواهش خداوند» خواست خیلی نزدیک است بان کلمه یونانی که درین مورد استعمال شده است.

اینرا هم نا گفته نمیگذاریم که در مورد «خواست خداوند» کلمه «خواست» بمعنی «اراده» آمده است و از طرف دیگر کلماتی که در باره او تعالی استعمال میگردد بعین آن مفهوم نیست که در بنده استعمال می شود. مثلاً بینائی ما بمعنی توجه و عملیه عضویت چشم است که با همدستی دماغ صورتی را بخود منکشف می کند. ولی ما که خداوند را «بصیر» میگوئیم ازین راه نیست بلکه ازین راه است که همه اشیاء و صورت زود او تعالی منکشف است و ازین است که مشکلمین میگویند: - اسماء الله بر حسب غایات است نه بر حسب مبادی. ما که غضب می کنیم بواسطه حرکت غریزه غضب و همدستی «نظام عصبی همدرد» است. ولی غضب خداوند مربوط باین مبادی نیست بلکه باعتبار غایه ایست که شخص مغضوب علیه او تعالی از لطف و عنایت او محروم می ماند.

انسان میتواند آرزوی جوانی کند و اگر نظریه مانده نظریه‌داکتر ورونوف پیدا شود و رنگ حقیقت و کامیابی را بگیرد. آنگاه میتواند علاوه بر آرزو امید هم بکند و بعد از امید هم ممکن است که آنرا بخواند، ولی وقتی که سالان را می‌خواند و خود را در صحنه عملیات بکند و می‌بیند جراحی کشاند، آنوقت می‌فهمد که اراده اعاده جوانی را کرده است. پس حاصل کلام این است که: «خو است» نسبتاً آرزوی مجرد و بسیطی است. اما اراده متکی است بر غلبه دنیا و محیط آرزوی غالب.

(۸) تصمیم: ارباب حق می‌گویند که: «استطاعت مع الفعل است» و ازین سبب است که انسان میتواند که مکلف گفته شود و مسئول اعمال خود و مستحق ثواب و عقاب و مدح و ذم واقع گردد. هر فعل چنان عملی شدن خود شرایطی به کار دارد که شاید آن شرایط بیش بینی نشده باشد و یا ممکن نباشد که بیش بینی شود. مثلاً شما نمیتوانید تصمیم کنید که سال آینده به حج خواهید رفت، زیرا شرایط و ظروف آن وقت چیزی است که آینده می‌آید؛ و کمون در دست شما نیست. درین شبهه نیست که آنوقت نیز شروط و ظروفی موجود خواهد بود؛ ولی آن ظروف و شروط، ظروف و شروط آینده است نه کنونی. و فرض اینکه آن ظروف و شروط مسا عدت کنند همان استطاعتی است که در آنوقت با فعل توأم است. نه در وقت این اراده کنونی شما، که استطاعت این اراده عبارت است از ظروف و شروط کنونی.

پس شما میتوانید که اراده حج را در سال آینده داشته باشید اما نمیتوانید آنرا تصمیم و عزم بالجزم بنامید. زیرا عزم بالجزم مباشر است با فعل، و فعل استطاعتی میخواهد که با آن توأم باشد. پس بین اراده و بین تصمیم و عمل کردن آن اراده، فرق بارزی موجود است، زیرا عزم و اراده همیشه متعلق است به چیزهایی که مربوط بزمان آینده است. ولی وقتی که متعلق به زمان آینده قریب باشد شاید به زودی عملی شود؛ و اما اگر مربوط بزمان نه آینده دور باشد در آنوقت عزم و اراده متعلق می‌ماند تا وقتی که نوبت آن برسد. و اینهم ممکن است که نوبت عملی شدن آن نرسد و درین حال مقصد بدنیا نی می‌ماند و عمل آن بدنیا ی دیگری

و وقتی که نوبت عمل آن برسد، شاید در آن وقت حالات و شرایط بکلی بدل شود، اگر هیچ تبدیلی هم بوجود نرسد، لا اقل اینقدر شده می‌تواند که چیزی که قبلاً در نیت بود، بوقت عمل، عین آن چیز نباشد و عین همان حقیقت ذهنی و تخیلی به صحنه وجود نیاید. و ازین است که نیت و اراده محض نمی‌تواند که مطلب را عملی کند؛ و فقط چیزی که مطلب را عملی می‌کند قوت اراده و یا اراده قوی است؛ که این قوت عموماً مرطوب است به اعتیاد اینکه انسان عزم خود را به قیافه جذاب یک مطلب مصمم کند؛ و خود را هیچگاه تابع شرایط و حالات نسازد؛ و ازین است که مرد تنگ حوصله و مرد تنگ دل، اراده قوی تری دارند. و بلکه مردمان فراخ دل هم می‌توانند سطر اینکه از حالات و شرایط، نظریه‌های روشن و مضمینی بگیرند و امور مهمه را در نظر ندارند و از غیر مهم صرف نظر کنند، این عزم را اکتساب نمایند.

(۹) مقصد عبارت از چیست؟ ارتباط و اتحاد اراده و غایه را مقصد می‌نامند. کلامه مقصد گاهی هم طوریکه تکلفی می‌گوید، بمعنی نفس غایه و انجسام هم آمده است. چنانچه که به معنی قصد به مطلب نیز گفته شده است. مقصد را باید از ان میلان‌هایی که به صاحب خواست و آرزو و خواست‌جا نسب عمل می‌شود بدقت امتیاز داد. عملی که بر اساس خواست‌جا نباشد و عقدی نباشد، بنام «سایقه» Impulse یاد می‌شود. اگر چه گاهی هم سایقه در عرف عام بآن اعمالی که در اثر آرزو، میان آمده است، استعمال می‌گردد؛ و ازین است که ما سایقه را بدو قید یاد می‌کنیم: سایقه کوره، سایقه مستشعر، تا اینکه بین این دو معنی التباسی رخ ندهد. پس مقصد و یا تصمیم، از سایقه، خواه کوره باشد و خواه مستشعر، و هم از میلان فرق با رزی دارد.



(۱۰) اراده و سنجیده : بعضی سنجیده را چنین تعریف کرده اند : ( اراده

که تماماً متشکل شده باشد ) و یا به الفاظی که مکنزی میگوید : ( غلبه متواتر  
دنیای معین آرزو ) . مردی که سنجیده خوب دارد آن کسی است که دنیای  
وظیفه 'عادتاً' در او غالب و حکمفرما است . بخیل کسی است که پول دوستی  
در او دنیائی را بوجود آورده که بر او حکمرانی می کند . لجاج و متعصب  
شخصی است که دنیای مخصوص او آنقدر با و حکمفرمایی می کند که دیگر دریچه های  
مهم فکر را بر روی او بسته است . و همچنین است باقی سنجایی که مرابط به ماهیت  
دنیائی است که در او غلبه کرده است ، ولی این دنیاها غالباً ختمی نیست که پایدار باشد  
و بسی شده که انسان به زودی از یک دنیا بدنیای دیگری متبدل شده است ، و موجب آن  
هم شرایط و حالاتی است که تمرکز عزم و نیت را هر وقت به طرفی متوجه می سازد ،  
و آن را غایه خود می شمارد . که این چیزها مفصلاً در متون کتب علم النفس  
ذکر شده است . اشکال عادی عمل که با سنجیده متشکله همراهی می کند ، آنرا اصطلاحاً  
« سلوک » می گویند که معنی آنرا بزودی شرح خواهیم داد .

(۱۱) قصد : قصد و مقصد (۱) گاهی هم خیلی ها نزدیک میشود . و حتی گاهی شده

که هر دو به حیث دو کلمه مترادف استعمال شده است ، اما در حقیقت کلامه مقصد بعمل ذهنی  
اطلاق می گردد و کلامه قصد بآن غایه که عمل ذهنی جانب آن متوجه است .

چیزی را که ما قصد داریم غالباً خیلی پیچیده و نتیجه آن خیلی مرکب است . پیچیدگی  
قصد و نیت را میتوان به ابهامی که مفهوم کلامه علت دارد تشبیه کرد . زیرا که از بین  
تمام علل همیشه علت آخرین است که به نزد ما جلوه می کند . ما همیشه در هر واقعه  
همان واقعه ما قبل و نزدیک آنرا ، علت می شناسیم . و از آنکه علل ما قبل تر ، موثر تر باشد ؛  
و حتی که علل ما قبل را بحیث حالات و شرایط قبول می کنیم ، و همین طور وقتی که از  
قصد حرف می زنیم همان چیزی را در نظر داریم که سر دست است . مثلاً طوریکه مکنزی مثال  
می آورد میگوئیم : میخوانیم بکدام جای برویم درین حال از کارهای زیادی که

(۱) مقصد اسم ظرف نیست . مصدر میمی است ما نشد مجلس و مغرب . و یا ما نند « بسم الله مجریها و مرسیها » .

بآنجا داریم و غالباً سبب رفتن ما شده است کمتر، انعکاسی بمای کند. ما جائی که میرویم قصد ما تنها این نیست که بآنجا برویم، بلکه بسی مقاصدی بآنجا داریم؛ و حتی مقاصد ما آنقدر پیچیده و زیاده است که نمیتوان آنرا خلاصه کرد. و اگر خلاصه هم بشود باین طور است که ما نام همه مقاصد را نگرفته و ترجیح می دهیم که بگوئیم آنجا می رویم؛ اگر چه بسی بوده که قصد بسیار پیچیده نبوده مثلاً قصد رفتن برای زیارت کدام دوست و یا مشوره از کدام کتاب و یا متخصص و یا تفریح و یا امثال این ها بوده است. که گویا بهر حال و بهر صورت تعبیری که از قصد می کنیم همان قصد نزدیک ترین است؛ و آن خود دیدن آنجا است، که فقط آنرا تذکر می دهیم، ولو که محرک حقیقی ما چیزهای دیگری باشد؛ که از رفتن بآنجا بدست می آید. و ما برای وضوح مقصد چندین واقعه مختلف را نشان میدهیم که پیچیدگی و ترکیب مطلب از آن بخوبی واضح میشود مثلاً:

اولاً: ممکن است بین قصد نزدیک و قصد دور يك عمل، فرقی را قایل شویم. مثلاً قصد نزد يك دو طبیب یکی جا پانی و یکی امریکائی این بود که حیات «توجو» صدراعظم جاپان را (که زمان جنگ دوم خود را بغرض خود کشی هدف گلوله تفنگچه خود قرار داده و زخمی کرده بود.) نجات دهند. اگر چه هر دو طبیب در قصد نزدیک خود، یکی بودند، و هر دو میخواستند حیات توجو را حفظ کنند؛ ولی دا کمتر امریکائی میخواست او را برای روزی که بداز آویخته میشود، حفظ کند و این نیت دور است که بعضاً آنرا محرک گفته اند.

ثانیاً: ممکن است بین قصد خارجی و داخلی هم فرقی بگذاریم. مثلاً وقتی که زلیخا حضرت یوسف (ع) را جانب خود تشویق می کرد یوسف «ع» گفت: «معاذ الله عزیز مصر خواجه من است و مرا گرامی داشته است» پس کمون چطور ممکن است که به حریم شرف او تجاوز کنم! گویا این امتناع حضرت یوسف (ع) باین الفاظ و این اسلوب، قصد خارجی او بود؛ که شاید در آن وقت مسئله برده گی و خواجه گی خیلی رواج داشت؛ ولی قصد داخلی او این بود که این عمل خلاف مبادی عقل و اخلاق و مخالف صحف ابراهیم (ع) است

ولی گاهی میشود که قصد داخلی قصد دور محسوب میشود و گاهی هم قصد خارجی، مثلاً شخصی ختم قران مجید میکند که روح پدر متوفای او شاد گردد. درین حال قصد نزدیک، قصد داخلی، گفته میشود و قصد دور، قصد خارجی، و هم قصد داخلی بمانند قصد خارجی، بعضی اوقات، مستبعد آن است که بامحرک یکی باشد.

ثالثاً: شاید بموا نیم که بین قصد مستقیم و غیر مستقیم یک عمل، فرقی بنهیم مثلاً شخصی که حس دینی بسزائی دارد، در حجره خود دریچه باز میکند که صدای آذان را بشنود که این قصد مستقیم او است ولیکن استفا ده از هوا و نوری که از آن دریچه به حجره او می‌دراید، قصد غیر مستقیم او است. و اگر شخص مذکور مرد ربائی باشد مسئله بالعکس است.

رابعاً: باید نیز بین قصد شعوری و غیر شعوری عمل فرقی باشد. اینکه تا کدام اندازه یک قصد میتواند غیر شعوری شود، وظیفه علم النفسی اخلاق است، که ما درین باره مفصل صحبت خواهیم نمود. ولیکن در اینجا همینقدر ضرور است که بگوئیم: قصد غیر شعوری آن قصدی است که عامل آن بطور مشخص بآن معترف نیست. مثلاً قصدی که شخص بآن معترف است، این است که او دعوی دارد که مثلاً برای سعادت بشر عمل می‌کند. ولی اینکه تسکین غریزه تبارز ذاتی، قصد غیر شعوری او است چیزی است که هیچگاه بآن معترف نمی‌شود، و حتی شاید بآن مستشعر هم نباشد.

خامساً: ممکن است بین قصد صوری و مادی یک عملی فرقی موجود باشد. قصد مادی آن است که نتیجه مخصوص آن عبارت از حقیقت ثابته باشد؛ و قصد صوری عبارت از آن مظاهری است که حقیقت در آن تجسم نموده است. مثلاً دو نفر میخواهند سرمایه خود را برای استخراج معدن بطرول بکار اندازند؛ درین حال قصد این هر دو نفر قصد مادی گفته میشود و درین قصد مادی باهم متفق اند. ولی شاید در قصد صوری خود ازهم مختلف باشند و قصد صوری یکی این باشد که اسعار خارجه را وقایه کنند؛ و قصد صوری شخص دیگر این باشد که حیات اند ستری و میخانیک را فروغ دهد. یعنی اول الذکر مرد تاجر و اخیر الذکر مرد صنعتی باشد.

این فرق و امتیازها بسیار نهائی گفته نمی شوند، و شاید اقسام بیشتری داشته باشند؛ ولی برای شرح پیچیدگی معنی قصد، ضروری بود که همینقدر گفته می شد، و مخصوصاً دربارهٔ علاقه که بین قصد و محرك است که ازان هیچ گزیری نبود.

الحاصل قصد بمفهوم وسیع خود عبارت از هر عزمی است که بطور مشخص بحیث موضوع اراده اتخاذ شده باشد و اینطور قصد شاید که انواع مختلف داشته باشد.

## (۱۲) محرك : کلمه «محرك» نیز در غموض و پیچیدگی خود کمتر از کلمه

«قصد» نیست. محرك البته عبارت از آن چیزی است که ما را تحريك میکند و یا باعث میشود که عامل کدام عمل شویم. پس در کلمه «سبب» نیز همان ابهامی که در محرك موجود است، نیز وجود دارد. سبب هم گاهی می شود که عبارت از علت فاعلی باشد، چنانچه گاهی بمعنی علت غائی هم آمده است. مثلاً علت فاعلی حرکت انسان، عمل اعصاب و عضلات او است؛ و علت غائی آن حرکت، عبارت است از غایه مطلوبه آن؛ که «محرك» هم همینطور ابهام و احتمالی دارد. محرك ممکن است عبارت از آن ذریعه باشد که ما را بعمل مربوطه خود سوق و وادار می کند؛ و یا شاید عبارت از آن وسیله باشد که ما را بعمل مذکور تشویق مینماید. که اول الذکر را محرك اصلی و یا غریزی و ثانوی الذکر را محرك شعوری و یا علت غائی و یا نهائی می نامیم.

در صورت اول که محرك ذریعه سوق و اجبار باشد، گفته میشود که انسان بسابقه حس و جذبه به جنبش آمده است: یعنی خشم، حسد و یا ترس و یا شفقت و یا لذت و یا بالاخره الم او را باین عمل وادار کرده است، که درین باره باز بزودی بحث خواهد شد. و جای شکی نیست که احیاناً احساس نیز انسان را جانب کاری تحريك میکند؛ ولیکن در سلاو کی که محل قضاوت اخلاق شده بتواند، هیچگاه احساس محض انسان را بآن سلوک وادار کرده نمیتواند. شخصی را که احساسات محض، امثال غضب و ترس هر طرف سوق داده میتواند، نمیتوان گفت که در حقیقت عامل فعل و عملی شده است، و این طور مردم قدرت بیشتری از آن سنگی که انسان آنرا بريك چیز پرتاب می کند، ندارند. ما چیزی که دربارهٔ اینطور اشخاص که زیر اثر احساسات رفته اند گفته میتوانیم، این است که ایشان

نبایست خود را اینطور تسلیم احساسات وجد بات می کردند؛ ولیکن کنون که اینقدر محکوم جذبات و احساسات شده اند، قضاوتی که در باره شان می شود آن قضاوتی است که باید در باره مستمان و دیوانگان بعمل آید. فعل و سلوک اخلاقی اعمالی می باشند که غایبه و نصب العینی دارند، و اعمالی که غایبه و انجامی دارند، توسط يك احساس محض بوجود آمده نمیتوانند، بلکه موجب این اعمال مگر غرضی است که این اعمال متوجه آن است.

برای روشن کردن این فرق مردی را بخاطر بیادوریم که آنرا حس شفقت بجنبش آورده، که مرد غریبی را نجات دهد. بدهی است که تنها حس شفقت ما را وادار نمی کند که عملاً به نجات اقدام کنیم. تنها کاری که بکنند این است که بطور یکی از عنا سر، در علت فاعلی معاونت و خدمت می کنند. و عبارت دیگر کسی که حس تیز شفقت دارد بیشتر و بهتر میتواند که بمصیبت زدگان معاونت کند، نسبت به آن کسی که حس شفقت آن قدری کند و خوابیده است. اما تنها حس شفقت فی ذاته نمی تواند که محرک و مشوق کافی انسان جانب عمل شود.

چیزی را که حس شفقت تنها و فی ذاته کرده میتواند این است که اشکهای ما را در يك پرده تراژیدی تیارتر به مقابل يك شخص بدبخت تخیلی می ریزد، وقتی که انسان عملاً جانب همدردی و معاونت می شتابد، تنها در اثر این نیست که دارای احساس شفقت است بلکه تصور يك ایدیل و يك نصب العین است که او را باینکار وارد کرده است، او می بیند که برادر انسانی او دستخوش امواج است؛ و او می بیند که شاید بتواند بواسطه بعضی از اقدامات او را نجات دهد، که خود را درین کار موظف می داند، پس نجات آن مرد غریق است که خود را به حیث يك نصب العین و بخیث غایه و ایدیل در فکر او جلوه میدهد؛ و او را بسوی این عمل نجات، تشویق می کنند. اما تنها حس شفقت بذات خود نمیتواند موجب تشویقی گردد و یا تماماً محرك گفته شود، و لذا محرکی که بیشتر ما را بعمل تشویق می کنند همانا ایدیل و غایه و نصب العین است، و ما باید درین باره از پهلوی علم النفس نیز روشنی بیشتری بیاندازیم و درین دو محرك بیشتر غور نمائیم.

### (۱۳) محرك غریزی و محرك شعوری : و بعبارت دیگر محرك بدوی و بانهائی .

کانت باین عقیده است که تماس علم النفس دامن اخلاق را ملوث میکند؛ اگرچه کانت این نظریه را از نقطه نظر اینکه علم النفس علم تجربی است، اظهار نموده بود؛ و این مفکرین رواقی نمی خواهند به پهلوی جسمی و حیوانی انسان اعتراف کنند و میکوشند که نگذارند انسان حتی از یک کنگره عرش ملکوتی نیز تنزل کند. ولی شرف انسان و غبطه همه گان درین است که چطور یک مشت خاک میتواند مظهر روح خدا و مسجود ملایک شود، او تنها موجودی است که میتواند سلیقه را غریزه؛ و غریزه را ملکه؛ و ملکه را فضیلت بسازد؛ و سخن را بجائی برساند که متخلق باخلاق الله شود؛ و تنها ازنده ایست که از اصطبل حیوانات تا ملاء اعلى، و از سجن فجار تا علمین ابرار؛ و از شر الدواب تا اشرف المخلوقات پهنای دنیای فعالیت او است.

پس اگر شریف ترین فضائل انسان در اثر تحلیل روحی بیک غریزه قدیمی تر و بدوی تر میرسد، جای آن نیست که انسان به فضیلت و یا به اخلاق و یا هم به علم النفس بدین شود؛ مثلاً اگر موثری بجانبی حرکت میکند دو محرك دارد یکی همان بطرول آن است و دیگری شعور را ننده آن، که هر دو محرك مذکور ضروری و حتمی است؛ اگر بطرول یگانه محرك باشد شعور را ننده تاثیر خود را نیندازد؛ طبیعی است که موثر بهره چاه و چقوری که تصادف کند می افتد. و اگر بطرول نباشد، شعور را ننده نمیتواند موثر را از جای آن حرکت دهد. همینطور عمل اخلاقی نیز باید دو محرك داشته باشد که یکی غریزه است که مانند بطرول، محرك بدوی و اصلی است، و یکی هم ایدیل است که مانند شعور را ننده، محرك نهائی و آخرین است. پس اگر را ننده موثر شخص دانا و باشعور و با کفایت باشد چه فرق میکند که سوخت موثر چه چیز باشد و از کدام انواع سوخت محسوب گردد.

پس محرك هم دو نوع است محرك غریزی و محرك شعوری؛ و چیزی که محل قضاوت اخلاقی است همان محرك شعوری و بانهائی؛ و بعبارت دیگر ایدیل است. و او که مدار تحلیلات و معالجات روحی، همان محرك غریزی باشد. مثلاً قرار تمثیل هید فیلد، شخصی که حیات او وقف دستگیری بیچارگان است و عقیده دارد که این شغل او از یک محرك

بس عالی کنه عبارت از سعادت و رفاه مخلوق است، نشئت نموده است، شاید روزی در اثر تحلیل روحی برایش معلوم شود که محرك غریزی و موجب اصلی این عمل نیک او، همانا غریزه کسبکاری و جزمیت بینوایان باین امر و داشته است، که شاید زمانی در اثر تحلیل و یا حادثه باوظاهر شود که محرك بدوی او فقط غریزه اهمیت ذاتی است. شخص دیگری که خود را وقف امور خیریه می نماید؛ و بین مردم به بیغرضی و بی آلاشی شهرت زیادی حاصل میکند، نیز کدام روزی برایش کشف شود که او اصلاً به خود عهد کرده بوده که از خودخواهی صرف نظر کند و بیطرفی و بیغرضی و بی آلاشی را نصب العین خود سازد، زیرا او شاید بفکر خود اینکار را بهترین ذریعه آفرین و ستایش مردم شناخته باشد، و چون خیلی مشتاق آفرین است، بطور مبالغه آمیزی از خودخواهی گذشته است، تا که ستایش مردم را جلب نماید. پس محرك ضد خودخواهی او طمع تحسین و باریک الله است یعنی غریزه خودخواهی او است که محرك ضد خودخواهی او شده است. درست است که اگر سلوک را تحلیل کنیم، سخن ما آخر الامر به محرك های بدوی می کشد، ولی کدام کس گفته می تواند که این محرك های بدوی پست و دنی است؟ زیرا این محرك ها در اثر غریزه است و غریزه ذاتاً چیزی بدی نیست؛ و تا این غریزه نباشد و محرك بدوی را بوجود نیاورد، ممکن نیست که محرك نهائی هم کسب وجود کنند. و ای محرك بدوی با اینکه پست و دنی نیست باز هم مورد مسئولیت شخص گفته نمیشود. مثلاً وقتی که میگوئیم محرك فلان جرم دزدی بوده است، مقصود ما از محرك، محرك نهائی است که این مجرم را وادار کرد، که شب بخانه مردم داخل شود، و مال ایشانرا تاراج کند. ولی این هم همان طور درست است که بگوئیم محرك جرم مذکور غریزه کسب مال (تملك) بوده است، که درین صورت ما این محرك را محرك غریزی می گوئیم، زیرا غریزه تملك، او را مجبور بدزدی نموده است. و این خود دلیلی است که این دو محرك باهم ارتباطی دارند. مثلاً اگر چه محرك نهائی که عبارت از فسکرمال مغصوبه باشد، غریزه بدوی تملك آن مرد دزد را تحريك کرد، اما در عین حال این غریزه

تملك است که به نوبت خود او را آرزو مند مال مغصوب به نموده و او را وادار کرده که به عمل دزدی اقدام کنند. پس هر غریزه که ما را به عملی وادار می کند توسط محرك نهائی تحريك میشود و براه می افتد؛ و از آن شخص مسئول است.

و ازین است هر وقتی که ما محرك را به حیث محرك نهائی استعمال می کنیم باید بگوئیم که محرك فلان شخص، خیر جامعه و خدمت کشور بوده است، که او را باین وظیفه نيك وادار کرده. طوریکه نیز گفته می توانیم که درین مورد محرك بدوی و غریزی او، خود نهائی و یا غریزه گله گری (اجتماعی) و یا اشتیاق آن به ستایش بوده است. پس در هر عمل هر دو عنصر رول خود را بازی میکنند ولی بعضی اخلاق و وزن بیشتر را به محرك نهائی قایل میشوند، و بعضی دیگر امثال طبیب های نفسی، محرك بدوی و یا محرك غریزی را مهمتر می شمارند.

اهدیت محرك غریزی: آن کسانی که مصر اند بر این که اعمال شان تماماً (غیرخواهی) است و می گویند که در اعمال خود هیچ غرضی ملحوظ ندارند، الا (عمل خالص) و خدمت خلق؛ شاید این مردم نمی دانند، که این اعمال شان در حقیقت به نفس شان يك نوع تسکینی می دهد و یکی از غرایز ایشان را آرام و مطمئن می سازد. ایشان نمی توانند ببینند که قوه محرك غریزی ایشان است که ایشان را به آن عمل مهمیز می کند، و چون این مهمیز و این قوه را نمی بینند، باخلاص بعمل خود افتخارها می کنند. زیرا چیزی را که ما در حیات عادی خود شناخته می توانیم همانا محرك نهائی است، و ازین سبب حق داریم که بگوئیم غرض یگانه ما خدمت خلق است. ولی آیا کدام چیز است که ما را باین خدمت وادار کرده است؟ جذبات، غریزی که ما را به این کارها مجبور می سازد، عموماً پوشیده است و در ماتحت شعورها قرار گرفته است. پس این محرك غریزی محرك غیر شعوری است، که آنقدرها طرف توجه علماء روحی واقع شده است.

اعمال ما همیشه توسط محرك هائی بکار می افتند که ما از آنها بی خبریم. مردمی که اصرار دارند که اعمال شان در اثر حس و طبیقه بعمل آمده است، این اصرار شان ریاء کارانه نیست بلکه عقیدتاً این دعاوی را می کنند؛ ولی خود شان خیلی متعجب خواهند شد وقتی که خود شان ببینند که



این اعمال شان برای تسکین یکی از آرزوهای نهفته و غریزی شان بوده است. آشکار است که آرزوی یگانه مرد سیاست مدار این است که به مملکت خود خدمت کند. و اعظمی خواهد که توصیه حق و توصیه صبر کند، زاهد می خواهد که بر خلاف نفس اماره مجاهده نماید، طبیب آرزو مند است که صحت بیماران خود را خوب نماید، و همچنین تحکیم و تحقق علم، غایه یگانه مرد محقق است، زعیم می خواهد که سطح حیات عامه الناس بلند تر گردد، مرد روحانی آرزو مند تصفیه و تزکیه روح است. این ها همه محرکاتی است که به شعور رسیده و معلوم شده است. ولی وقتی که تحلیل گردد شاید قرار نظریه هید فیلد کشف شود که محرک های اصلی و غریزی، که این مردم را بدو یابین مشاغل رهبری کرده است، طور آتی بوده است :

در سیاست مدار، غریزه اهمیت ذات، و در و اعطاء بار ذات، در زاهد، تجنب از مسؤولیت های حیات، در داکتر، غریزه شهرت پرستی، در حکیم، غریزه کنجکاوی، و در روحانی، غریزه حقانیت ذاتی. این ها محرک های غیر شعوری ایشان است، که اصلاً خط مشی اعمال شان را معین نموده است. هر وقتی که محرک های عالی خود را تحلیل نمائیم، همیشه خواهیم دید که يك غریزه در رأس سرچشمه آن ها قرار یافته است. و آن غریزه ایست که هر کس را به شغلی وادار می کند و استعداد طبیعی ما را به امور و مشاغل تهیه می نماید.

ولی طوری که هید فیلد میگوید ما چرا ازین محرک های غریزی تنگ کنیم؟ و چرا به تسکین آن ها نكوشیم؟ و چرا آنها را برای غایات گران بهائی بکار نیندازیم؟ و قتی که انسان کشف کرد که محرک اصلی آن چیزی که در نظر او خدمت خلق

و غیر خواهی است، فقط و فقط غریزه اشتیاق تحسین و آفرین و یا غریزه اهمیت و یا نبار ذاتی است، یقین است که تاحدی دماغ ناز اومی شکند و این وظایف بس مقدس نزدش حقیر معلوم میشود. و قتی که مرد حامی ضعفاء درك کرد که محرک شعوری او که خدمت بیچار گمان است محرک حقیقی او نبوده و او را غریزه کنجکاوی جفتی به این کار وادار کرده است. شاید به خود بگوید که من خسر الدین و الا آخره شدم. و نیت پستی مرا برین زحمت وادار کرده است، پس باید ازین کار ی که هیچ سودی نكرده و نمی کند دست بردار شوم.

وای هیچ ذلیلی نیست که انسان ازین امور بس شریف دست بردار شود، و اگر يك شخص غریزه قوی و پایداری را مالك باشد چرا آنرا قبول نکنند و چرا آنرا بکار نیندازد. فرض کنید که ما را محرك خود نمائی و یا جفتی و یا اهمیت ذات به کار انداخته است، لیکن که گفته می‌تواند که این غرایز پست است؟ در حالیکه غریزه را افعال بیجای آن خراب می‌سازد و بالعکس بکار انداختن بجای آن آنرا شریف و جمیل می‌کند. آیا خود ما چیستیم؟ آیا آن مشت خاک می‌باشیم که از ملك برتری می‌جوئیم. و آن نطفه امشاج نیستیم که سمیع و بصیر میشویم!

اگر يك شخص کداری می‌کند که غریزه تبارز ذات او را تسکین دهد پس چرا این عمل خود را در وقتی که حقیقت را دانست ترك نکند؟ و قتی که دانست این طور يك غریزه قوی را مالك است پس چرا آنرا براه بهتری استعمال نکند و آن را سطح مبادی حق و اخلاق را روشن نماید؟ و اگر او می‌تواند این غریزه نمایش ذات خود را در چنین راه نیکی بکار اندازد، پس چرا آنرا نشناسد و چرا ازان استفاده نکند. پس طبیعی است که شناختن این چنین غریزه موجب سعادت و تزئید قوت است، در اثر مطالعات و تحلیلات علم النفسی دیده شده که هر چند محرك های نمایش و اهمیت و حقانیت ذاتی قوی تر بوده اند، عاملین آنها نیز در مشاغل مربوطه خود قوت بیشتری داشته اند، و بالعکس آنهایی که این غرایز را بقوت نداشته اند در امور خود ضعیف بوده اند و از طرف دیگر هم، آنهایی که کشف کرده اند که محرك غریزی شان چیست؛ ازان پس به کارهای شریف خود قوی تر و صمیم تر و مستقیم تر شده اند؛ اگر دماغ ناز انسان می‌شکند کار بدی نیست، چه خوب میشود که انسان مداخله نفس خود را بشناسد، و هنوز تمایل خود را بیشتر جانب نزاهت غایب نکند.

کسی که در اثر شرایط و تجارب طفولت به حس کنجکاوی جفتی قوی دچار شده است. پس چرا آنرا نشناسد. و ازان کار بسزائی نگیرد. و او چطور میتواند که به بهترین وجه ازان کار بگیرد، بدون این که برایش يك مجرائی پیدا کند و آن خود عبارت ازین است که به دستگیری بیچارگان مصروف شود. و یقین است

وقتی که این غریزه و این آرزو هارا شناخت، نه تنها آنها را بهتر کنترل می کند، بلکه او با آلهائی که بدستگیری محتاج اند بیشتر همدردی می کند، و به این وسیله هم ایشان را بیشتر کمک می کند، و هم بیشتر به وظیفه خود کامیاب می گردد. ما بقرار گفته هید فیلد نمیتوانیم هیچ کس را به داشتن غریزه پدری و یا مادری ملامت کنیم؛ و او را درین که پرستاری می کند، معیوب بشماریم، و نه هم گناهی شمرده می قوایم. اگر کسی اینطور يك غریزه خود را به اینطور يك شغل اجتماعي تسکین و یا ارتقاء میدهد، بشرطی که محرك نهائی مدنظر او باشد، و عقیده کند که برای مجتمع خدمت میکند، نه اینکه محرك غریزی را پیش روی خود گرفته و بگوید بدون ارضاء این غریزه، دیگر محرکی ندارم. نیت را که محرك اعمال شناخته اند، همین محرك ثانی است نه محرك اول.

اهمیت محرك شعوری: این هم خطای فاحش است که تماماً به طرف دیگر رفته و

تمام فشار خود را بر محرك اصلی و غریزی بنماید. بلکه بطوری که باید محرك غریزی را که به اعمال ما قوت و به کار ما مسرت می دهد، بشناسیم، بهمان اندازه ضروری است که محرك نهائی را که مرجع و مآل محرك غریزی است، نیز بدانیم؛ و در نظر داشته باشیم. هید فیلد از طبیبان تازه روحی خیلی ها شاکی است که متأسفانه رو بروی مریض می گویند؛ علت آن فقط خود نمائی است، مرض تو تنها و تنها کنجکاوی جفتی است، چیز دیگری نیست مگر آرزوی آفرین. آری! ایشان نمیتوانند بدانند که اگر این غرایز را غایه و محرك نهائی بطرف خود تحريك نمیکرد، این جذبات بیکاره و عاطل محض می ماندند و یا جانب دیگر متوجه می شدند. پس غایه و ایدیل است که عامل موثر تحريك همه غرایز میشود.

اگر ما بگوئیم سبب یگانه نجات و دستگیری بیچاره گان همانا کنجکاوی جفتی است، غلط فاحشی را ارتکاب کرده ایم. زیرا تنها آرزوی مدد به خلق است که در قضاوت اعمال عامل آن، مهم ترین کفه میزان شمرده میشود، که اگر این آرزو نمی بود، یقین که کنجکاوی جفتی او بر آه دیگری سوق می شد و شاید طریقه بی حجابی

و غرنمایی را می‌بیمود، و یا شکل دیگری را از انواع انحراف بخود می‌گرفت. پس قوه و فعالیت محرك نهائی است که او را بطرف خود جلب نموده و سلوک او را تعیین کرده است.

شاید این هم دور از حقیقت نباشد که بگوئیم غریزه پدری، کیقباد شاه بلخی را جانب داد گستری ورعیت پروری و ادار نموده است، ولی این را نمیتوان محرك حقیقی و یگانه دانست، زیرا که اگر این غریزه محرك حقیقی اومی بود یقین است که او میتواند آن غریزه را در دامن البرز با کلمه گوسفندان خود تسکین دهد، ولی حس وطن خواهی و دوستی قوم و دفاع مملکت، غایه حقیقی و نهائی او بوده، که غریزه اصلی او را جانب خود متوجه ساخت و او را از کلمه بانی به جهانبانی و ادار نمود.

شاید، در یک جبهه دو نفر مرتکب قتل شوند؛ یکی ازین دو نفر، جاسوسی را که از طرف دشمن برای درد دادن ذخائر حربی گماشته شده و می‌خواسته عمل جاسوسی خود را انجام دهد، که آن مرد مجاهد وطن خواه بسر وقت رسیده و بغیر عجزولانه و دفعی خود او را کشته و شر او را از وطن خود رفع ساخته است. شخص دیگر خاین ملی است که برای مفاد دشمن وطن خود، حمله خائنانه و قاتلانۀ را بر یکی از قوماندان های نامی و مهم وطن خود می‌نماید؛ و نیت خائنانه او عملی میشود.

پس هر دو شخص آدم کشته اند و در محرك اصلی و غریزی خود که عبارت از غریزه «خصامت» باشد مشترك و متحد اند. اما که گفته میتواند که هر دو باید بیک چوب خط محسوب شوند؟ بلکه بالعکس این دو نفر از همدیگر آنقدر ها اختلاف دارند که ما نمیدانیم دو ضد شناخته میشوند، زیرا که محرك نهائی ایشان مختلف و بلکه ضد همدیگر است و همین محرك است که یکی را بدرجۀ بلند ترین صفات انسانی رسانده و دیگری را منفور ترین اشخاص بشر بقلم داده است.

پس غایه، محرك نهائی است که در قضاوت اخلاقی کفۀ حقیقی محسوب میگردد. ازین جهت خیلی ضروری است که باید هر دو محرك شناخته شود، زیرا هیچ عملی مکمل گفته نمیشود تا هر دو محرك در آن تمثیل نگردد. قوت یک عمل متکبی

برجذبۀ غریزی است . و کمال آن . مربوط است بغایۀ آن . اول الذکر موجب قوت و ثباتی  
الذکر مورت رهبری است . مامیتوانیم که خود را از دعوی حقانیت ذات (حس حق بجانبی)  
فقط و فقط بواسطۀ این امر نجات بدهیم که بشناسیم اینچنین یک غریزه پشت سرماستاده و ما را  
تحریر می کند: مامیتوانیم که خود را از اختلاط اخلاقی باین وسیله خلاص کنیم که  
درپیش روی خود یک غایۀ حقانی را بصورت نصب العین قرار داده و غرایز خود را بآن غایه  
سوق دهیم .

غایه 'نه تنها اینرا تعیین میکند که ما عمل کنیم و یا نکنیم' بلکه نوعیت عمل را نیز  
مشخص میکند که آیا عمل خودخواهانه است یا غیرخواهانه . که باید اینجا خودخواهی  
و غیرخواهی را از هم جدا سازیم .

غیرخواهی این است که مامسرت خود را درین می بینیم که برای شخص و یا  
اشخاص دیگری و یا برای ایدئالی مبارک کنیم .

مثلاً: مولفی کتابی نوشته میکند . اگر تنها غریزه تبارز ذات و یا غریزه تملک یعنی کسب مال  
اورا باینکار وادار نموده و کتاب او نیز بر اساس هدایت و تمویر عموم نوشته نشده و بلکه  
برشأوده کسب شهرت و یا کسب مال طرح شده باشد . درینصورت لذتیکه ازین رهگذر  
حاصل او شده است خودخواهانه محض است . زیرا محرك اصلی او غریزه تبارز ذات و یا غریزه  
تملک بوده است .

ولی اگر این کتاب او . ولو که محرك اصلی و غریزی آن غریزه تبارز ذات است . در اثر  
یک ایدئال و یک مفکوره وطنی تالیف شده 'و خیر و هدایت عموم غرض نهائی او بوده است' البته  
مسرتی را که درین راه تحصیل می کنند غیرخواهانه است ؛ و هر قدر انتقاد و تعرضی که  
درینباره به شخص مذکور متوجه میشود ؛ مراتب مسرت او را کم نمی کنند ؛ بلکه بران می افزاید .  
محرك غریزی و اصلی 'در هر شغل و هر عمل موجود است' ولی سخن درین است  
که آیا علاوه برین محرك مذکور کدام ایدئالی نیز او را تحریک کرده است و یا نه ؟  
اگر ایدئال نیکی هم موجود باشد 'آنگاه عمل مذکور غیرخواهانه است' ولو که یکی  
از غرایز ضمنی محرك اصلی آن شده باشد . پس غیرخواهی و خودخواهی مربوط است

به محرك نهائی: اگر آن محرك نهائی خود خواهانه است، عمل خود خواهانه میشود؛ و اگر غیر خواهانه است، غیر خواهانه می گردد.

در باره عملی که بی آرایش است و خود خواهانه نیست، این قدر کافی نیست که بگوئیم برای خیر دیگران است، بلکه باید مستشعرا نه و عمداً معطوف خدمت دیگران گردد. غیرخواهی باید از مبدا « مفاد شخصی منور » که بعضی ها آنرا مبدا اصلی حیات خود گرفته اند فرق شود. این طور مردم چنین می گویند: « بس سیمله اینست که خود را مهربان و اخلاقی بسازیم بهتر میتوانیم که مفاد شخصی خود را خوب تر حاصل کنیم ». این مردم معنی مهربان را نفهمیده اند. درین شکی نیست که مهربانی مسرت بار می آورد ولی اگر غایه نهائی ما تنها مفاد ما باشد، مفاد را برای خود می گیریم و مردم را بزبان خوش می سازیم. ولی بالعکس مرد غیر خواه آن کسی است که مسرت خود را در مفاد دیگران میداند.

بسیار اعمال است که ظاهر آخود خواهی معلوم میشود و آن هم ازین سبب که بعامل خود فوق العاده مسرت آور است. ولی در حقیقت این اعمال غیر خواهانه است، کسی که حیات را وقف نجات دیگران نموده است، ولو که بداند این عمل او برای تسکین غریزه کنجکاو جفقی او است؛ و هم بداند که این عمل او برایش مسرت فوق العاده باری آورد، باز هم این عمل او غیر خواهانه است؛ و حتی که اگر غریزه اصلی خود را نیز شناخته باشد، یقین است که این شناسائی او هنوز کار او را موثر تر و قوی تر میسازد. مثلاً: اگر در نتیجه تجارت و حالات طفولت، برایم يك اشتیاق فوق العاده، برای تحسین و آفرین پیدا شده است، بهتر است که درین زمینه برای خود کاری پیدا کنم که مردم بیشتر خدمت کنم و زیاده تر تحسین ایشان را جلب نمایم. و این غریزه را باین صورت تسکین دهم. درین صورت مسرت مفت من خواهد بود و خیر هم مفت دیگران و هم مفت من. و این خود کاری است غیر خواهانه. و از طرف دیگر کارهای زیادی است که غیر خواهانه معلوم می گردد ولی در حقیقت خود خواهانه محض است. مثلاً: بعضی رهبان ها خود را عمداً به قیافه می گزینند که افراط

پار سا ئی ریا ئی خود را نشان می دادند ؛ و حتی استهزاء و تحقیر دیگران را در آن مورد به لذت تلقی می کردند ، زیرا آن تحقیرات را برای ارضاء غریزه ورع ذاتی خود و برای تثبیت آن ، سازگار و خوشگوار می دانستند و اذیت ، و حتی ازان گذشته مرگ هم باین غریزه شان موثر مسرت بود . ولی با این همه شدت و عنف خود ، این عمل بدون خودخواهی محض دیگر چیزی نبود ، و نباید بآن رنگ غیرخواهی داد . بعضی غرایزی هست که ذاتاً غیر خواها نه است مانند غریزه مادری و غریزه گله گئی ، ولی این دو هم اگر بجا استعمال نکرده خودخواها نه میشود . بسیار مادران که فقط پیر و غریزه مادری خود هستند و از وظیفه مادری خیر ندارند ، خود را بطوری وقف اولاد خود می کنند و به اندازه دران غلومی نمایند ، که اولاد شان دیگر نمو نمی کنند و تمام قوای شان غیر منکشف می ماند ، و این اطفال تماماً در حیات خود نا کام و نا امید می گردند .

گاهی میشود که حس شریف شفقت از تساهل شخصی نشئت می کند ، چنانچه که هم گاهی فضیلت احسان از عجب و خیلاء بعمل می آید . شاید که عفو احیاناً از ان سببیه ضعیفی که می ترسد مبادا دشمن پیدا کند و هم گاهی از ضعف اخلاق به میان آید . در حالیکه شاید غریزه های خصامت ، خود خواهی ، جفتی و حتی ترس ، اگر به يك غایبه شریفی توجه می کنند ، خود را در بلند ترین اشکال غیرخواهی میرسانند . معنی غیرخواهی ، طوریکه هید فیلد اظهار می کند این نیست که باید چیزی را بدیگران بکنیم که حتماً بما زحمت ده و مشقت آور و زیان مند باشد . غیرخواهی در حقیقت باین معنی است که مادر خدمت به دیگران کسب مسرت می کنیم . تعیین اینکه عمل ما خود خواهانه و یا غیر خواهانه است ، متسکی باین نیست که این عمل در اظهار خود موثر مسرت است و یا نیست ، بلکه مو قوف برین است که در غایبه که نصب العین آن است لذت و سعادت باری دهد و یا نه . چیزی را که عملی می کنیم اگر شعوراً به لحاظ سعادت دیگران است عمل غیرخواهی است ، ولی اگر غریزه تماماً متوجه آن است که خودش تسکین شود ، آنگاه عمل را میتوان خودخواهی محض گفت .

و ازین سبب غیر خواهی نسبت به خود خواهی ، به حیث يك قانون اخلاقی عالی نری ، شناخته شده و بیشتر از طرف مجتمع تائید گشته است ، زیرا که بغایات اجتماعی خدمت می کنند و خیر بار می آورد و به فرد مورث مسرت می گردد .

#### (۱۴) علاقه بین محرک و قصد : محرک حقیقی اعمال ما آن چیزی است

که ما را بآن اعمال تشویق میکند ، یعنی علاقه بین قصد و محرک علاقه عموم و خصوص مطلق است ، که قصد عام است و محرک خاص ، مثلاً برحسب مثالی که مکنزی می آورد شاید محرک يك مردم صلح ؛ بعضاً اصلاح حال نوع بشر باشد ؛ و شاید بعضاً کسب شهرت ، و بعبارت دیگر تسکین غریزه خود نمائی نیز شاید جزء محرک او محسوب گردد . که این هر دو محرک جزء قصد و نیت اوست . ولی او شاید ازین هم واقف باشد که این عمل او فعلاً امن و راحت می بدینا نیامورده و شاید عوض صلح و سعادت ، آه و آتش بر فرق مردم بریزد ؛ و شاید پیش بینی هرج و مرج و بدبختی عمومی را بحیث يك نتیجه قریب و فوری عمل خود کرده باشد ؛ و شاید تعذیبات آینده خود را نیز در آئینه اجراآت خود دیده باشد . پس وقتی که خودش این چیزها را پیش بینی نموده باشد ، کدام کس میتواند گفت که او قصد این چیزها را نداشته است ؟ بلکه بالعکس قصداً این چیزها را بحیث جزء لاینفک آن نتیجه مأمول اعمال خود فرض نموده و جزء قصد و نیت او بوده است . ولیکن یقیناً میتوان گفت که این حوادث بدیهی چگاه جزء آن محرکی که او را به نتیجه خوبی که عبارت از اصلاح حال بشر باشد ، تشویق کرده است ، نبوده و نیست . و اینك مثال تازه نری که بر مثال مکنزی روشنی می اندازد ؛ مثلاً در سوره کهف وقتی که خضر کشتی را پاره کرد و معیوب ساخت قصداً این کار را کرد ، تا کشتی را از خطر غصب نجات دهد . ولی معیوب کردن کشتی جزء محرک او نبود ، در حالیکه جزء قصد او بود .

#### (۱۵) آیا لذت همیشه محرک است ؟ اینجا دو سوال است : اول اینکه آیاها

در نصب العین خود کسب لذت می کنیم ؟ و یا ثانیاً اینکه نصب العین ما لذت است . کسی ازین منکر شده نمی تواند که ما در مفکوره تکمیل نصب العین خود کسب لذت می نمائیم ، ولی این نظریه تماماً مخالف است از آنکه گفته اند : مفکوره لذت غایه مقصود ما است



و یا اینکه لذت چیزی است که همیشه ما را جانب عمل تحریک و تشویق می کند . عقیده اول عموماً از طرف علماء علم النفس تأیید و قبول شده است و عقیده ثانی نظریه « مکتب لذت علم النفس » است . بنفتم Bentham نظریه خود را طوریکه مکتب می گوید ، ذیلاً بیان می کنند : « فطرت انسا نرا در زیر فرمان لذت و الم گذاشته است و همه مفکورات ما در گرو این دو نقد است . و ما همه قضاوت ها و نیز همه تصمیمات حیات خود را باین دو چیز حواله می کنیم ، کسی که دعوی می کند که از رعیتی این فرمان برآمده است ، در حقیقت معنی حرف و معنی دعوی خود را نمی داند ؛ مطلوب انسان این است که لذت بجوید و از الم بپرهیزد ؛ و حتی نیز در آن وقتی که بزرگترین لذایذ را ترك و شدیدترین آلام را قبول می کند . این دو حس ابدی و مغلوب نشدنی باید همیشه مورد مطالعۀ علماء اخلاق و علماء حقوق باشد . مبادی منفعت هر چیز را باین دو اصل و باین دو محرک ارجاع میکنند ، که ازین مقوله بنفتم بخوبی واضح میشود که لذت و الم تنها چیزی است که محرک عمل است .

(۱۶) آیا الم منفی لذت است؟ اصل این است که لذت و الم بهم دیگر علاقه ایجاب و سلب ندارند . الم منفی لذت نیست . منفی لذت عبارت از نبودن لذت و یا « بیمزه گی » است ، و همچنین الم که مثبت است ، منفی آن نبودن درد و یا « بیدردی » است ، که ارسطو نیز بآن اشاره میکنند . و حتی مکتب ارسطو پیوس نیز عقیده دارد که احساس اگر بشدت بوزد الم است و اگر به خفت جنبش نماید لذت است .

این دو کلمه مثبت از مسائل بیولوژی است و اگر بآن صبغه معنوی و یا مابعد الطبیعی داده نشود ، نمیتوان این دو کلمه را در قاعوس فلسفه اخلاق جای داد . در جانور ، ایفای هر سلیقه توأم است به تسکین . و همان سلیقه است که در انسان بنام غریزه منکشف شده و ایفای آن بیک حساسیتی که آنرا لذت می خوانیم همراهی میکنند . کسانیکه لذت را بتکمیل عضویت تعریف نموده اند ، خواسته اند که الم را منفی آن بسازند ، زیرا که الم پیرو تنقیص عضویت است . و درین هم شبهه نیست که الم همیشه نتیجه قطع و یا تفرق اتصال عضو است . که اگر الم باین طور بیک مفهوم منفی

و لذت مفهومی مثبت است آن باشد؛ باید که لذت عبارت از روئیدن و یا تکمیل و یا التیام عضو باشد. اگر در تمام عالم بیالوژی کدام احساس و یا غریزه، وظیفه خود را انجام میدهد (مثلاً غریزه خوردن و یا غریزه جفتی) آنگاه حیوان احساس تسکین می‌کند که آنرا به لذت تعبیر می‌کنند، و اگر غریزه‌های مذکور مثلاً بدون اظهار می‌ماند، در آن وقت حسی به مانند انتظار و یا بالاخره حرمان، آن ناکامی را تعقیب می‌کند؛ که آن حس منفی لذت است، ولی‌الم گفته نمی‌شود. و این چیزی است که متعلق است به عالم غرایز و یا سلول‌ها و یا به عبارت قرون وسطی به عالم جلب منفعت، اما حیوان به حالت دیگری هم دچار است که گاهی از لذت حیوان و یا عالم طبیعت، به بعضی تصادفاتی روبرو می‌شود که بعضویت آن نقصی وارد می‌شود. و طبیعی است که در اثر آن کمابیش احساسی از الم می‌کند، که اگر این صدمه بآن نمی‌رسد دیگر آن حیوان دردی ندارد، و تماماً بی درد و سالم و نارمل است. ولی درین حال (بر خلاف نظریه ابی‌قوری‌ها) گفته نمی‌شود که حیوان عملاً مالک لذت است. پس لذت غالباً در قاموس بیالوژی عبارت بوده است از تسکینی که ایفای غریزه‌های ذوق و لمس را تعقیب می‌کرده و منفی آن عبارت از «بیمزه گگی» بوده است. و الم نیز در جای خود عبارت از آن حساسیتی بوده که با صدمه عضو مصحوب بوده و منفی آن «بیدردی» گفته می‌شده. ولی‌الم کمابیش بهمان کیف خود با انسان تظاهر می‌کند و بصدمه عضوی او عموماً همراه است.

و لذت نیز تقریباً بهمان طریق، خواهش‌های ذوق و لمس را پیروی می‌نماید. اما انسان کمون مرهون آن دو کیف حیوانی نمانده و رفته رفته دارای کیف و حسیات بسیاری شده و از دولت مدنیت و جامعه بسیاری از افرجی‌های او بمصرف ترسیده و ذخیره شده و به تفحصات و تتبعات علم و فن بخرج رفته است؛ و از طرف دیگر جمعیت و مدنیت از او مفکورها و قوانین و معیارها طلب می‌کند و ازین است که مظاهر غرائز انسان زیاده تر شده و هر غریزه از خود شعبه‌ها و تقسیماتی ایجاد کرده که انسان امروزی تقریباً غرائز مربوط ذوق و لمس را با اهمیت سابق آن‌ها ندیده و آن‌ها را تا یک درجه طوریکه فلاطون می‌گوید از حظوظات لطیفه خارج کرده و پشت سر انداخته است.

مروزا گرانسانیت «هل من مزید» میگوید درباره آب و نان و امثال آن نیست . بلکه درباره «علم» و «روشنی» و «دوست برین» است . سقراط میگفت که لذت گمشده مرد حکیم است . ولی آیا او شوکران را با کراه خورد؟ آری ! او قر بانی را در مقابل تو حید و حق لذت میداندست و مفت حکیم می پنداشت . آیا داود (ع) از روزه لذت نمی برد و آیا محمد علیه الصلوٰه و السلام نور چشم خود را در نمازی که پایهای او را متورم می ساخت نمیدید؟ لذت اگر لذت بیالوجی و لذت ارسطیپوس و بنمقام است ، همانا لذتی است که بهتر است در جایش بان معامله شود و جزء مسائل بیالوجی باشد ، ولی اگر لذت آن است که غرائز شریف انسان و قتیکه و وظائف خود را در پیشگاه وجدان و زیر نظر عقل ایفا میکنند و آن لذت را بطور انعام می یابند همان است که گمشده مرد داناست ، که مرد حکیم و صاحب دل بدون مثل اعلای خیر و کمال و وظیفه انسانی خود ، دیگر نصب العینی ندارد ؛ و اگر فطرت درین اعمال او برایش لذایذی را بطور انعام موهبت میکند ، البتہ آنرا بحیث مائده آسمانی قبول میکند .

من اگر کامروا گشتم و خوشدل چه عجب مستحق بودم و اینها بزکاتم دادند پس لذت بجای خود است ولی دامنۀ آن خیلی وسیع شده و بر طبق تکامل نوع انسان شکل تزکیه و انکشاف را گرفته است . الم نیز بطور استعاره و مجاز از حدود خود بیرون شده و بر بسیاری معانی و احتمالات اطلاق گشته است ، زیرا طوریکه گفتیم : الم در بیالوژی عبارت از حساسیتی بود ، که نقص عضویت را پیروی می کرد ، که کنون نیز آنرا به همان معنی آن ، در مورد قطع و ضرر به و سقطه و تفرق اتصال ، و فعالیت های حرارت و برودت ، استعمال مینمائیم ، ولی در عین حال ، آنرا اصطلاحاً منفی لذت هم ساختمه ایم ، چنانچه میگوئیم الم جوع و عطش و یادرد جدائی و همچنین آنرا به معنی حرمان نیز اطلاق میکنیم و دردناکامی میگوئیم و نیز گاهی به معنی فقدان و انتظار و امثال آن استعمال شده است که (درد) باین معنی ها شاید اهمیت ادبی داشته باشد ولی نباید کلمات مجازی و مستعار را مورد بحث فلسفی قرار دهیم . این دو کلمه از طرف اخلاقیون بسیاری مورد افراط و تفریط واقع شده است که بعضی لذت را غایب یگانه آمال بشر ساخته و برخی هم بالعکس تنفر و اشمئزاز زیادی نسبت بآن نشان داده اند

اخلاق دردنیای اسلام به سه شکل تظاهر کرده است یکی بصورت فلسفه برای طبقات عالی و دیگری به شکل (علم) برای مردم متوسط و سومش بصورت فن برای عامه الناس، از لذایذی که صبغه حسی دارد، در فلسفه و علم اخلاق، هیچ اثری وجود ندارد، ولی در فن اخلاق چون برای ترغیب سواد اعظم و کتمله بزرگ بشر است، البته از لذت و الم که آنها تماماً مفهوم کامل حسی و متغیری ندارد، کار مشوق گرفته شده است. و این لذت و الم ولو که از بین منشورهای ملون حس نشان داده شده است باز هم در جوهر خود به جمله طیف الوان حسی نمی آید و رنگ بلا کیفی آن غالب تر است.

(۱۷) لذت معنوی: ارسطو عقیده داشت که غایه آخرین اعمال سعادت است و لی سعادت نزد ارسطو «ولو که در پایان مباحث بآن رنگ معنوی داده است» بیشتر متکی است به لذایذ جسمانی که خیرات خارجی هم در آن ذی مدخل است.

نویسندگان شرق هم سعادت را غایه نهائی اعمال دانسته اند، ولی به لذت صبغه روشن تر و مصفی تری از معنویت داده اند که شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا نمط هشتم اثر جاوید خود «اشارات» را وقف این مبحث نموده است. ابوعلی ابن سینا به شدت مدعی است که لذات معنوی بارها اعلی تر و قوی تر و شدیدتر است نسبت به لذات جسمی چنانچه زیر عنوان (وهم و تمبیه) میگوید:

«دراوهام طبقات عامه چنین جای گزین شده است که لذت های قوی و عالی همان لذات حسی است و باقی لذات که حسی نباشد تماماً ضعیف و خیالیست که حقیقتی ندارد. شاید در بین این مردم کسی پیدا شود که ادنی تمیزی داشته باشد تا با او بگوئیم که لذت های مرغوبه شما مردم. شاید از قبیل مطعومات و مشروبات و منکوحات باشد. ولی بسیار اتفاق افتاده که مردم مشغولی ولو که با امور خسیسه مانند شطرنج و فرد سرگرم بوده است از این لذات مرغوبه شما که بآن تقدیم شده است صرف نظر کرده و لذت غلبه و فوقیت و همی خود را برین لذایذ ترجیح داده است بسیار شده که مطعوم و منکوح و مشروب به کسی که مدعی عفت و یا طالب بزرگی است، در حال صحت جسم او، با و عرضه شده ولی آنرا رد نموده و از آن بهلوتهی کرده است تا حشمت او نزد خدم و حشم او برهم نشود، پس گویا آن شخص لذت حشمت را برین لذایذ مرغوبه شما برگزیده است».

«ولی اگر باشخاص کر ام، لذت‌های مخصوص ایشان عرضه شود طبیعی است که آن لذایذ را بر لذایذ حیوانی پرتنازع، ترجیح میدهند و حتی در آن لذایذ غیر را بر خود میگزینند و بجانب آن لذات حقیقی خود میشتابند. آری امر دوزر گمنش گرسنگی و تشنه گی را کوچک میداند و آنرا در راه حفظ آبروی خود تحمل میکند و حتی به ده هشت مرگ در صف مبارزین واقعی نمیگذارد و بسیار شده است که يك تن بر تعداد دوزر کی مقابله نموده و با مخاطرات بازی کرده که گوی ستایش را (ولو که بعد از مرگ باشد) برباید، گویا که این ستایش در حالیکه مرده باشد باورسید نیست.»

«این خود دلیللی است که لذات باطنی بر لذات حسی فوقیت دارد، و این فوقیت تنها در انسان ملحوظ نیست بلکه در حیوانات بی زبان نیز دیده میشود. سگ‌های شکاری در حال گرسنگی صید را گرفته برای صاحب خود نگاه میکنند و حتی آنرا نزد اومنی آورند، حیوانات چوپه دار چوپه خود را بر نفس خود میگزینند و بسا میشود که برای حمایت چوپه خود دوزر کترین مخاطراتی را که برای نفس خود تحمل نمیکنند، بر خود کواری میسازند، و وقتیکه لذات باطنی با اینکه عقلی نیست از لذات جسمی قوی تر و دوزر گمنش باشد، پس حال لذات عقلی چه خواهد بود، و تو در باره آنها چه نظریه خواهی داد.»

ابن سینا در اینکه لذت خیر است اشتباهی ندارد، ولی این خیرات نسبی گفته میشود و مربوط است بدنیا‌های پست و بلند و جدان و مراتب متفاوت همت‌ها، چنانچه میگوید: «خیر و شر گاهی میشود که از روی نسبت مختلف میگردد، و ازین رو چیزی که نزد شهوت خیر گفته میشود، عبارت از مطعومات و ملبوسات ملائم است، و چیزی که نزد غضب خیر است عبارت از غلبه است. و آنچه که نزد عقل خیر پنداشته شده است، گاهی از يك جهت (حق) است و گاهی از جهت دیگر (زیبا) است. و از جمله خیر های عقلی احراز سپاس و فراوانی ستایش و حصول کرامت است. و الحاصل، که همت‌های مردم درین باره متفاوت است.»

و قتیکه شیخ لذت اخلاقی را عبارت از لذت عقلی و معنوی بداند؛ طبیعی است که سعادت سطح برین و ما بعد الطبیعه را برای خود کسب می‌کنند، و حتمی است که باید غایه

نهایی اعمال انسانی بآن نقطه ارتقاء و ترقی کند که همه غایه های مفر و مضه و مقدره از قبیل خیر و کمال و سعادت در آن جمع گردد . و همه بمانند اقامیم اگر از همدیگر فرقی هم داشته باشند آن فرق اعتباری و لفظی باشند .

زمانیکه لذت معنوی شود ، اتحاد بیشتری بسعادت معنوی پیدا میکنند ، نسبت بانچه بین لذت و سعادت مادی و جسمی بود ، زیرا فرقی که بین لذت و سعادت بود این بود که سعادت نسبت به لذت مستوعب تر و مستقیم تر بود ، که این فرق هم بین لذت و سعادت معنوی خیلی ها کمتر میشود ، زیرا لذت معنوی عموماً مستدام است و از طرف دیگر همه انواع آن ( برخلاف انواع لذایذ مادی ) در وفاق است .

و هم زمانیکه ( خیر ) تنها منحصر به لذت عقلی و معنوی ( سعادت ) معنوی شد ، طبیعی است که این خیر هم تقریباً متحد است با ( کمال ) و ازین است که شیخ بین ( خیر ) و ( کمال ) فقط يك فرق و اعتباری را می شناسد و پس ، و فرق این است که آن چیزیکه از نقطه نظر تاثیر خود « خیر » است ، همان چیز ، و قتی که از تاثیر عاری است « کمال » است . چنانچه بعنوان ( تمییه ) میگوید : « هر چیزی که به چیز دیگری نسبت و مقایسه میشود عبارت است از کمال مخصوص ( آن چیز ) که آنرا به استعداد اول خود احراز نموده است . هر لذت بدو چیز مربوط و متعلق است : به کمال خیری آن ؛ و به ادراک آن بطوری که هست . »

شیخ که لذت را بدو شرط فوق مقید می کند برای این است که بعضی لذایذ امثال سعادت و لذات مستقره ، ظاهراً محسوس و با مدرك نیست ، ولی کمال خیری هست . و نیز هستند مریضانی که لذت را بضد آن حس میکنند ، که درین صورت آن چیز کمال خیری ایشان نیست .

سپس شیخ لذت ( سعادت ) و کمال و خیر را می خواهد بمانند الوان طیف شمس در يك شقه برای مقارنه طرح کند . و ترتیب مقام های عوالم آنها را ارائه نماید . و اینك بطور ( تمییه ) می گوید : « هر چیزی که موجب لذت است موجب کمالی است که برای مدرك آن حاصل می شود و نسبت بآن خیر است ؛ درین شکی نیست که کمالات و ادراکات متفاوت است ؛ و کمال شهوت این است که مثلاً عضویت ذوق به کیفیت شیرینی

که از ماده چیز شیرین مأخوذ است متکیف گردد، و اگر این کار بواسطه امر خارج صورت نگیرد لذت آن لذت اصلی گفته می شود. و بهمین طور است لذایت ملموس و مشهور و امثال آن. کمال قوت غضبی درین است که نفس به کیفیت غایبه و یا به کیفیت شهود اذیت به مضروب علیه، متکیف شود. کمال وهم عبارت از تکلیف است به هیئت آن چیزی که موضوع امید و یا خاطره است. و اینطور است حال باقی قوای انسانی.

« کمال جوهر عاقل دران است که تجلی حق باندازه که ادراک آن در خور استعدادهاست، تمثیل کند؛ و سپس تمام وجود طور ریسکه حقیقتاً هست، بطور مجرد از شوائب بماند، که بعد از آن جوهر عقلیه عالیه و پس از آن جوهر روحانیه آسمانی و باز اجرام علوی و باقی موجودات، طوری ظاهر شوند که مطابق بذوات خود باشند. و این است آن کمالی که جوهر عقلی را موجودیت بالفعل میدهد، که پیش ازین عبارت از کمال حیوانی بود. ادراک عقلی در کینه خود از هر شوائب خالص است؛ ادراک حسی تماماً عبارت از شوائب است. شماره مدرکات عقل تقریباً لایتناهی است؛ تعداد مدرکات حسی در حدود قبلت محصور است؛ و لو که در شدت وضعف خود کثرتی دارد. بدهی است که نسبت لذت به لذت مانند نسبت مدرک به مدرک و نسبت ادراک به ادراک است؛ که گویا نسبت لذت عقلی به لذت شهوی، مانند این است که تجلی حق اول و حقایق ما بعد آنرا به دریافت کیفیت شیرینی مقایسه کنیم. و باین طور است مقایسه این هر دو ادراک. »

اینجا چهارسوی پر مشغله ایست که اکثر مفکرین راه خود را اینجا گم کرده اند؛ زیرا آیا ما به لذات عقلی و معنوی قابل میشویم؛ و باین است که مانند سوفست ها خورد و نوش حیاتی خود را به مقیاس رسته سپید و سیاه لذت و الم سنجید؛ به عقل و روح و معنویات واقعی نمی گذاریم؛ و قتی که ما به اثبیت روح و بدن، عقل و جسم، معنی و ماده قابل شدیم باز هم مشکلاتی در پیش داریم. زیرا باید درباره مسیر روح و بدن و در سیر آن و در معاد آن فکری کنیم. حساب سوفست ها خیلی پاک است و انسان بعقیده ایشان بدنی است که میروید و به خورد و نوش نمو میکنید و بعد به عناصر اولی خود تحلیل ابدی

میشود؛ و دیگر سرنمیزند. ولی عقل و تمیز و وجدان، ما را نمیگذارد که باین سطح شعوری بهائیم زندگی کنیم، و ازین رو باید در نظام عقلانی و جسمانی حیات فکری کنیم. ما می بینیم که نظام ادبی نسبت به نظام طبیعی قوی تر و شدید تر و مبرم تر و عالی تر است، ولی باین هم، رسم مدار آن بآن استدارتی که نظام طبیعی دارد؛ بنظر نمیخورد و مانند ماه هفت شبه يك حصه آن از نظر ناپدید است که در نظر عقل بطور قطعی وجود دارد. پس آن حصه در کجا روشن میشود؟ در روز واپسین و یادردوران تناسخ؟ و این است که شیخ بعد از فلاطون بهترین فیلسوفی است که درین باره حساب بسیار روشنی میدهد. سعادت نزد شیخ قصیده ایست که مطلع آن از لذایذ جسمانی شروع میشود و در مخلص به لذایذ عقلی میرسد و در مقطع بدنای الهی اختتام می یابد.

ارسطو بحیات عقلی و لذایذ روحی و حیات تأملی قایل میشود و حیات را يك نظام سامی می شمارد، ولی مع الاسف این نظام علوی و قدسی و جاوید را با همه زحمات خود بیک بارگی در حفرة گور می اندازد؛ و همه را آنجا در غیاب نیستی مطلق و فراموشی سرمدی مدفون میکند. و اگر به حیات ما بعد گور قایل میشود بطوری است که گوئی در اثر میکائیزم جسم است و یا حالتی است پایان تراز خواب.

ولی شیخ سعادت را مانند مثلث متساوی الاضلاع مترقی و متصاعدی میشناسد که علامات سرحدی زندگی و مرگ، جولان ساق های آنرا مانع نمیشود، تا که از ساقه های عرش میگذرد و قدم به لامکان میگذارد. و یا مثل آفتابی که رفته رفته از سایه می کاهد تا به نصف النهار خود میرسد. و این است که میفرماید:

«تا وقتی که تو در دام و بندش و اغل و علائق بدنی او بکمالی که در خور تست اشتیاق نمیکنی! و یا از حصول آن چیزی که ضد آن کمال است نمیگریزی! یقین بدان که این کار تست نه کار عقل تو (یعنی کار بدن است) و در تو بعضی مواعی هست، طوری که بران تنبیه نه ودم». گو یا شیخ الرئیس این شواغل را که بشکل لذات و کیفیات نفسانی است، با ری میداند که از بدن بر روح تحمیل شده است؛ و اگر تامل مداومت میکند، آلامی میشود که سوزش آتش روحی آن از سوز آتش جسمی شدید تر است.



بوعلی رذایل نفس را اگر از مقوله نقص استعداد کمال باشد، مسئول نمی‌شناسد؛  
و اگر بوا سطه فوارع خار جی باشد و از تعمد صمیمی نفس نباشد، مسئول می‌شناسد و لی  
دائم التعمذیب نمی‌داند.

«عذاب» بنظریه شیخ الرئيس «بنفس هائی متوجه است که فطرتاً شایق کمال»  
اند. که این شوق باید اکتسابی داشته باشد؛ و ازین است که ابلهان ازین عذاب  
برکران اند؛ و این عذاب متوجه کسانی است که از دعوت حق انکار کرده  
و یا آنرا فرو گذاشت و یا از آن صرف نظر نموده اند. و ازین رو بلاهت به نجات  
«نزدیک تراست از فطنت ناقص».

این است حسابی که باید نفس به عقیده شیخ از لذت و الم، آنجا و اینجا، در پیشگاه  
(یوم القیمة والنفس اللوامة) بدهد. و اگر بدن زیر قیادت روح نیاید و مقتضیات جسم  
نحت کانترویل عقل نرود، طبیعی است که لذت هریکی ازین دو، موجب الم دیگری  
است، و باید این موازنه و مقابله و معادله، از محاکمه نفس لواحه تا مرافعه یوم القیامة  
امتداد یابد. و اگر زمام خواهش های حیوانی بدن رفته رفته بدست عقل مستقیم و روح  
ملهم می‌افتد، طبیعی است که این کشاکش و این اختلافات بتدریج از بین میرود و پله  
عرفان روح بر عمارت بدن افزونی میگیرد. چنانچه شیخ میگوید «عارفانی که متمزم اند  
و قتیکه چرك نزدیکی بدن را از خود می‌زدایند و دام و بند شواغل را درهم میشکنند  
دری به جانب عالم قدس و سعادت می‌کشایند و قابل انطباع نقش کمال اعلی میگردند؛  
و آن لذت برین را درمی‌یابند، که تو آنرا شناختی».

ولی آیا حقیقتاً وحشت و منافرت تامی در بین بدن و روح موجود است و ممکن  
نیست، طوریکه (مارك اوریل) میگوید، این دوبیگانه باهم جمع شوند؟ و آیا باید  
طوریکه ارسطو از «سولون» روایت میکند، باید منتظر باشیم تا روح محبوس زندان بدن  
را رها کند؛ و آنگاه او را مسعود بگوئیم؟ نه خیر! شیخ ما باین عقیده نیست، او  
منکر و مخالف بدن نیست، بلکه از وحشت و شراست و سرکشی آن هراس دارد، و اگر  
این بهیمة زیر قیادت سنایس عقل می‌آید، طبیعی است که در قطار کاروان حیات معنوی،

به حدی ساربان خود، گوش میدهد و جانب سر منزل (کمال) پویان میگردد. اگر این ناقه و این ساربان هم آهنگ میکردند، میتوان بضاعت عرفان را به بازار برین آن رسانید. طوریکه رئیس میفرماید:

« اینطور نیست و قتی که روح در بدن است این التذاذ از همه جهات مسدود باشد. بلکه آنها قی که در تأمل عالم جبروت غوطه ورنند؛ و از شوغل روی بر گردانیده اند، در چهار دیوار بدن خود نیز آنطور بهره های بزرگی از لذت دارند که ایشان را از هر چیز روی. گردان ساخته است »

و هنوز شیخ ادامه میدهد و می خواهد این التذاذ را تنها مرهون کسب ن ساخته و جزء فطرت انسان نیز قرار دهد، و ازین است که باز میگوید:

« روح های سلیمی که بر صفای فطرت خود میباشند، و تماس اشیاء تیره و تار زمینی، ایشان را مکدر نکرده است، اگر کدام یادر روحانی از دنیای مجرد، بگوش ایشان میرسد، ایشان را بین خودی و دست میدهد که سبب آنرا نمیدانند و یک وجد شدید، بایک لذت سرشار و پر نشاطی، ایشان را بیک عالم حیرت و دهشت می اندازد، و این ازین است که مناسبتی موجود است. »

« این چیزی است که بارها بشدت تجربه شده است، و از بهترین عوامل و بواعث است، و کسی که اینطور باعشی داشته باشد، البته از پای نخواهد نشست، تا قوه بصیرت خود را تکمیل نکنند، ولی کسی که باعث او جستن ستایش و یا هم چشمنی باشد، البته به آنچه فرصت با و ارزانی کنند قانع خواهد شد، اینست حال لذت مردمان عارف. »

و چون بعضی طبقات بشر موازنه و معادله جسم و روح و لذات و آلام آنرا، برای حل کرده اند، که غیر از راه آخرت و نشئت ثانی است، و این مردم عقیده دارند که این توازن و تسکافو ممکن است که در بدن آینده روح صورت بگیرد. و ازین است که شیخ می خواهد این شق باطل را بدرد گوید، تا شق اول بمشقر تائید گردد. شیخ میگوید:

« تناسخ در اجسامی که از یک جنس است محال است، ورنه باید که هر مزاج دارای نفسی باشد که باو فیض میشود و هم نفسی که تناسخ میکند و از آن جدا میگردد. پس باید که

برای يك موجود زنده دو نفس باشد. وهم لازم نیست که هر فسادى به کونى متصل باشد؛ و نه هم لازم است که عدد اجسام حاضره باندازهٔ عدد نفوس مفارقه باشد. و نه هم واجب است که يك جمعیت نفوس مفارقه يك بدن را طلب کنند و به آن بپیوندند؛ و یا در بین خود ها بناى تدافع و تمانع را بگذارند؛ پس خودت این مسئله را پهن بسازد و در حل آن از آنچه در موضع دیگری مى یابی استعانت کن! » (۱)

تا اینجا شیخ لذت و سعادت را بصورت (انئى - استقرائى) از باین بطرف بالا ارتقاء میدهد؛ کنون باز می خواهد استدلال را بصورت معکوسى یعنی بصورت (امئى - تعلیلی) نمایش دهد؛ اینجا می خواهد ابتهاج «لذت» را بصیغهٔ نهائى و قیافهٔ ما بعد الطبیعهٔ آن تصویر کنند و بعد از آن متدرجاً بطور هابطه به لذات معنوى ما روشنى بیندازد؛ ارسطو نیز در فصل هشتم باب هشتم کتاب دهم (علم اخلاق نیکوماکوسى) همچو مبحثی دارد. ولى درس ابوعلی سینا خیلی ها قشنگ تر و پر آرزو تر و بفکر جمهور ساز گار تر و هم بحقیقت مقرون تر است.

یکی از دلیلهای ارسطو دربارهٔ اینکه سعادت کماله عبارت از حیات تأملی است؛ اینست که دنیای زندهٔ الوهیت اگر خارج از خود کاری میکند؛ هیچ چیزى بقصور آمده نمیتواند الا تأمل؛ و چون عالم الوهیت در ذروهٔ عالیه ترین سعادت جای دارد؛ لا جرم حیات تأملی مسعود ترین حالات؛ و تأمل نیز بلندترین درجهٔ سعادت است.

ولى شیخ به استظهار اهل عرفان و ارباب حقیقت؛ که به پاس خاطرشان نام (لذت) و (سعادت) را نمیگیرد آنرا به (ابتهاج) تعبیر میکنند؛ عقیده دارد که شریف ترین و برترین صفتی که برای حیات است عشق است؛ مخصوصاً آن عشقی که واجب تعالی بذات خود دارد؛ زیرا که این عشق شدیدترین ادراکی است از بلندترین کمال، و اینک عین عبارت شیخ:

«بزرگترین ذاتی که به چیزی ابتهاج دارد همان ذات اول است؛ که بذات خود مبتهج است. زیرا که او شدیدترین موجودات است در ادراک آن چیزیکه دارای بلندترین کمال است. او تعالی از طبیعت امکان و از نقص عدم؛ این هر دو سرچشمهٔ شرمبری است.»

(۱) حل این مسئله پنهائی دارد که موجب تطویل می شود و آنرا محقق طوسی در همین مبحث در شرح خود که بر اشارات نموده است بتفصیل ذکر کرده است.

«عشق حقیقی عبارت است از ابتهاج بقصور حضور يك ذاتی، شوق عبارت است از حرکتی بطرف تکمیل این ابتهاج؛ و این در وقتی است که صورت از يك جهت نمایشی داشته باشد، و مثلاً در خیال موجود باشد؛ و از جهت دیگر نمایان نباشد، طوریکه گاهی در حس نمایشی ندارد. پس شخص مشتاق چیزی را درمی یابد و چیزی را نمی یابد. ولی عشق چیزی دیگری است و اول تعالی عاشق ذات و معشوق ذات خود است. خواه معشوق دیگری شده باشد و یا نشده باشد (۱) ولی جایز است که معشوق دیگری هم بشود. و بهر حال معشوق ذات خود است از ذات خود (۲) و نیز از موجودات بسیار دیگری.»

گویا بوعلی می خواهد وجودهای عاقله را در پنج رتبه ابتهاج بیان کند، که رتبه اول آن مرتبه واجب اول تعالی است، که بزرگترین ابتهاجات از آن اوست. زیرا که کمال او کمال حقیقی است و ادراک او از آن کمال، نیز ادراک تام است؛ و ازین سبب ابتهاج او تعالی بذات او بطور مطلق کاملترین ابتهاجات است. و طوریکه محقق طوسی میگوید: هر خیریکه باشد موثر است و ادراک موثر از حیث اینکه موثر است محبت آن است. و محبت و قتیکه بعد افراط برسد عشق است، و هر قدر که ادراک کاملتر و مدرك نیز از روی خیر بزرگتر باشد، بهمان اندازه عشق شدیدتر است. ادراک تام مستلزم اینست که وصل نیز تام است و ازین است که عشق کامل با وصل کامل است. و این جایی است که ابتهاج باعلی ترین درجه خود میرسد.

و چون شوق از لوازم عشق است و نوع تشبیهی بآن دارد شیخ لازم دانست که درباره آن نیز حرف زند و آنرا حرکتی معرفی کند که متمم این ابتهاج است، ولی شوق در جایی مستعمل است که معشوق از يك طرف حاضر و از طرف دیگر غائب باشد؛ و ازین است

(۱) جامی میگوید: دل آرا شاهی در برده غیب.

نه با آئینه رویش در میانه

صبا از طره اش نگسته تازی

نواى عاشقی باخویش میساخت

که بندد طرف وصل از حسن شاهی

(۲) حافظ گوید:

مهری ذات او از تهمت عیب

نه زلفش را کشیده دست شانه

ندیده هیچ چشمی زو غباری

فمارعا شقی باخویش می باخت

که با خود عشق و زرد جاودانه

که شیخ کلمه شوق را به واجب تعالی استعمال نکرده است (۱) زیرا طوریکه گفتیم ادراک خداوند تام و کامل مطلق است. و باز شیخ ادامه داده و میگوید :

« و بعد از آن آنهایی هستند که به او تعالی ! بتهاج دارند و هم بذات خود مبتهج اند؛ و اینها عبارتند از جواهر عقلیه قدسیه، که لفظ شوق باو تعالی و هم به صفوت اولیاء مقدس او (جلت عظمته) اطلاق شده نمیتواند . »

زیرا شوق حرکتی است جانب کمال و علامه این است که هنوز قوه به فعل نیامده است . و باز شیخ به کلام خود ادامه میدهد و می گوید :

« و بعد از دو رتبه مذکور ، مرتبه عاشق مشتاق است که ایشان از حیث اینکه عاشق اند چیزی را دریافته اند؛ و از حیث اینکه مشتاق اند بعضی از ایشان دارای اذیتی خواهند بود . و چون اذیت از طرف معشوق است طبیعی است که خالی از لذتی نخواهد بود؛ و گاهی این لذت را به مناسبت بسیار دوری به یخلوچه (تختخك) و خارش تشبیه میکنند. که يك تخيل بسیار بعیدی است. (۲) بهر حال این چنین شوق مبدء حرکتی است که اگر این حرکت صمیم و موصل به مقصد باشد ، طبیعی است که طلب و حرکت متوقف میگردد؛ و بهجت متحقق می شود . نفوس بشری اگر سعادت بزرگ را در حیات اینجهانی خود می یابند؛ یقین است که بهترین حال ایشان این است که عاشق مشتاقی باشند ، که از فتراك شوق رهایی نیابند؛ الا که در حيوۃ اخروی . »

و اینك شیخ الرئيس رتبه چهارم و پنجم را نیز حسب ذیل معرفی می کنند ، که چهارم آن رتبه مردمان متوسط و پنجم آن مقام طبقات پست است :

« و بعد ازین نفوس ، نفوس دیگر انسانی است که در بین دو حد قدسیت و سفالت بحسب درجات خود مقرد داند ، که پس از اینها آن نفوسی میباشد که در عمق عالم طبیعت مقهوری که گردن خمیده آن رهایی ندارد ، فرو رفته اند . »

(۱) ولی حافظ این کار را کرده است اما در پرده رندی .

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه باك ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

(۲) باینکه تشبیه بعیدی است ولی قشنگ است مخصوصاً در موضوع خارش که مرکب است از لذت و الم ولی تختخك مرکب است از خنده که نوعاً تخنیک است و مجازاً به لذت مماثلتی دارد و از الم نیز خالی نیست .

در خاتمه، شیخ اثر رئیس بیشتر در فکر فلاطونی اوج می گیرد و می خواهد این اقا نیم ثلاثه غایبه نمائی را که عبارت از خیر و کمال و سعادت باشد، در همه کائنات عضو و طبیعی و حتی در جواهر مفارق، طوریکه تذکر یافت، بشناسد؛ و خیر و کمال انسان را با خیر و کمال تمام کائنات توأم بداند. و هم آنچیزی را که (نیوتن) بعد از شیخ تقریباً به هفت قرن بعد از بنام جاذبه عمومی می شناسد، شیخ آنرا بیک عنوان قشنگ تر و در مفهوم عمیق تر و دایره وسیعتری میداند و آنرا بنام بزرگ و عالی (عشق) یاد میکند و باین رشته نه تنها اجزاء طبیعت را بهم می دوزد، بلکه طبیعت و ما بعد الطبیعت را نیز بهم شیرازه می نماید و اینک عبارت شیخ: «اگر در امور نظر کنی و تأمل نمائی، برای همه اشیاء جسمانی کمال مخصوصی خواهی یافت. که همه آنها جانب آن کمال خود عشق و هم شوق اراعی می باشد.»

که تفصیل همه این مسائل در رساله که شیخ در «عشق» نوشته و سریان آنرا در تمام کائنات شرح داده است، بیان شده است.

### (۱۸) غایبه غیر از لذت است: اگر لذت را غایبه قرار دهیم به تناقض دچار میشویم

زیرا طلب لذت، لذت را از نزد ما می رباید، و قتی که مالذنی را آرزو میکنیم بهتر است که آنرا فراموش کنیم؛ اگر همیشه درباره لذت فکر میکنیم، طبیعی است که مالذت را میبازیم ولی اگر آرزوی خود را بجانب غایبه موضوعی و خارجی معطوف می نمائیم، حتمی است که لذت خود بخود می آید. کسی که همیشه میخواهد حیات و سیرت لذت را بجوید و همیشه چشم خود را به لذت بدوزد، هیچگاه پیمانه پری از لذت بدست او نیست؛ زیرا حرص مفرطی که به لذت دارد نمیکندارد که لذت، آن خالیکاه بسیار وسیع را پر کند، و ازین است که میگویند: در مکتب لذت تناقض بزرگی موجود است؛ زیرا که اگر سابقه ما بطرف لذت خیلی تیز و تند باشد حتمی است که غایبه را ضعیف میکند، و ازین است که لذت فکر و مطالعه میتواند بد رجئه نهائی خود برسد. مخصوصاً از طرف کسانی که شوق مفرط ایشان در جستجوی حقیقت؛ ایشان را از غرض و حفظ جسمی شان منصرف نموده است؛ و همچنین است در فتنونی که شوق ایشان را بد رجئه منصرف میکند که از خود و لذات خود فراموش مینماید.

و از طرف دیگر، چیزیکه پیش از تسکین، خود را بها نشان میدهد احتیاج است نه لذت. اول چیزیکه در باره مشتهیات بنای دغدغه را میگذارد، همانا احتیاج است. و لذت آنوقته می آید که احتیاج تسکین میشود؛ و ازین رو احتیاج باید که از تسکین مقدم باشد. و همیشه يك آرزوی بیطرفی را بطرف غذا داریم و همیشه اینطور نیست که محض بامید و آرزوی لذتی که از تناول غذا حاصل میشود، بغذا میل میکنیم. پس آرزو بگزوه، لذت نیست و مثلاً آرزوی غذا و امثال آن است.

(۱۹) آیا عقل محرك است؟ عقل را هیچ کس محرك نمی شناسد. حتی غلبیون نیز باین

عقیده نیستند که عقل را بحیث محرك قبول کنند. (هیوم) Hume بروایت مکتزی میگوید: «عقل برده جذبه و سابقه است و هیچ وظیفه را اشغال کرده نمیتواند؛ الا اینکه خدمت و مساعدت جذبات را بکند». یعنی که اعمال متکی بر جذبات است، و کاری را که عقل کرده میتواند این است که برای انجام مقاصد آنها، وسائل و ذرایع را تهیه کنند و باین تعبیر عقل نمیتواند که برای ما مصدر کدام تحریکی شود. و کار آن این است که میتواند با نشان دهد که فلان محرك چطور به فادما به بهترین صورت اجرا میگردد. ولی این غلط از ان نشئت کرده است که آرزو را سوء تعبیر نموده اند، ایشان تصور میکنند که ساختمان ذهنی انسان عبارت است از آرزوهای مستقل و جدا گانه، که عقل در بین شان نیز بصورت ملكه مستقلی کار میکند. ولی اگر ما معتقد شویم که این ها هر کدام از خود «عالمی» دارد (طوری که گفته ایم) در آن وقت فکر استقلال و جدائی شان از بین میرود، اگر عالم میموعی، عالم عقلی باشد، در آن وقت آرزو هائیکه در آن عالم نمود میکنند غیر از آن آرزو هائی خواهند بود که بدنمای غیر عقلی کسب نسو مینماید؛ و وقتی که اینطور باشد نمیتوان گفت که عقل نه تنها آرزو هارا قیادت میکند بلکه ماهیت قصدی و ارادی آنها را تشکیل میدهد.

و حتی ازین هم گذشته که عقل میتواند احیاناً غایبات و مقاصدی را بما پیش کند که مردمان بیخبر هیچ اطلاعی از آن ها ندارند؛ و باین صورت عقل بذاته میتواند که ما را به محرك های عمل مجهز نماید. ولی این چیز عوومی و دائمی نیست و همیشه محرك عمل عقلی نیست؛ و ما نباید که همیشه تصور کنیم که همه محرك ها باید همیشه عقلی باشد، و بعبارت دیگر نباید متوقع

باشیم که همه مشوقا تیکه و جو د انسانی را بکار می اندازد ، باید چیزی باشد که درخور ماهیت نوعی او باشد ، و برای روشن نمودن این مسئله بهتر است که به اصول سقراط مراجعت کنیم . سقراط میگوید : « فضیلت معرفت است » سقراط باین جمله خود چنین افاده میکند ، که اگر ما به تمام وضوح بدانیم که ماهیت غایبات اخلاقی چیست ، طبیعی است که بالضرور آنها را پیروی خواهیم نمود . و هم درین شکی نیست که باید در بین يك دنیائی که تماماً عقلی است ، خیر نهائی هم محرك و مشوق نهائی باشد ، ولیکن اگر امکان آن باشد که انسان خیر نهائی را بوضوح تمام بداند و باز هم نتواند مقام حقیقی خود را دران عالم عقلی تماماً اشغال کند ، دران حال دور نیست که خوب را خوب بشناسد ولیکن آنرا پیروی نکند . پس معلوم شد که ممکن است مایک چیز را در عین حالیکه آنرا خیر میدانیم ، باز هم آنرا پیروی نکنیم .

(۲۰) پس محرك چیست ؟ حقیقت این است که محرك ها نه بواسطه محض لذت و الم

و نه هم بذریعه آرزوی غالب و نه نیز توسط سلیقه و جذبه و نه هم توسط عقل محض ، بوجود می آیند . بلکه محرك ها همیشه متکی بران عالمی میباشند که از بین آن بر آمده اند . محرك در حقیقت انجام و غایه ایست که بعالم خود دروفاق است . در هر لحظه زنده گی ما غایات و اغراض زیادی است که میتوانیم سردست بگیریم ؛ و همچنین در هر آن راه های زیادی است که محتویات عالم ما میتواند حسب آن متبدل شود ، تا بتواند که بهتر و بیشتر با شعور ما ، دروفاق باشد ، کنون اگر یکی از این تبدلات ، خود را بعارضه دهد ، و در اقتدار ما هم باشد ، آیا درین وقت میتواند که ما را به جنبش بیاورد ؟ بلی میتواند اگر محرك آن در همان وقت بتواند که با محرك های دیگری که شاید دران وقت حضور بهم رسانده اند ، مسابقه کند و میدان را ببرد . خط مشیی که بالاخره از طرف ما تصمیم شده است آن است که با نظام شعوری ما ، دروفاق کامل باشد . و اما اگر سوال شود که این خط مشی ما که اینطور به نظام شعوری ما تطبیق شده است ، آیا عقلی هم هست و یا نیست ؟ مربوط است باین سوال دیگری ، که آیا ما در بین يك عالم عقلی زنده گی میکنیم ؛ و یا اینکه عالم ما عقلی نیست ؟



## موقف دوم: سلوک و سجیه

(۱) سجیه: طوریکه مفهوم شد سجیه عبارت است از عالم و یا نظام مکملی که توسط اعمال اختیاری معینی بوجود آمده است، سجیه بصورت مجموعی از نقطه نظر علم اخلاق مهم ترین عنصر حیات است، اگر کدام مقصد نیک، گاه گاهی غلبه میکند چندان تعریفی ندارد، اگر در اثر غلبه اعتیادی کدام (عالم) نباشد.

ارسطو حق داشت که در ایجاد و بهم رسانی عادات خوب؛ و یا بعبارت مکنزی در تشکیل و تحکیم عالمی که پیوسته غالب است، تأکید میکرد، نه به تقدیم یک را ده و نیت نیکی که موقتی و آنی باشد. اراده در حقیقت معبری است از سجیه، و در عین حال طوریکه میگویند (سالی که نیکو است از بهارش پیدا است) سجیه خوب نیز بالضرور، خود را با اعمال خوب ارادی نمایان میکند، و چون سجیه یکی از ارکان مهم اخلاقی است، لازم دیدیم که درین باره تحقیقات بیشتر روحیاتی نمائیم:

(۲) دو عامل سجیه: ارث و محیط: ارث: عموماً گفته میشود که رول مهمی

در محیط ذهنی و جسمی انسان بازی میکند؛ و فرزند نه تنها شکل و قیافه پدر را ببارث میگیرد بلکه میزات اخلاقی و عادات عصبی او را نیز اخذ مینماید، ولی کمون این مسئله چندان محل اعتبار نیست، زیرا که درین اواخر رفته رفته ثابت میشود که اکثر آن چیزهایی که منسوب به وراثت میشد، کمون اصل آن را در محیط اولی و ابتدائی طفل دیده اند؛ و اگر چیزی از اثر ارث باشد هم بسیار جزئی است. و این هم خوش بختانه عقیده ایست که بذات خود برای علاج مساعدتر است، ولی در عین حال باید عقیده کنیم که ارث نیز تماماً بی اهمیت نیست و لا اقل استعدادی را برای عادات و برای میزات غیر طبیعی سجیه تهیه میکند، که استعداد مذکور عبارت است: اول از (مزاج عصبی) و دیگرش از (غریزه).

### (۳) مزاج عصبی: عصبیت در خاندان هاسیر ارثی میکنند و بعضی مردم بامزاج

عصبی بدنیا می آیند. ولی از یکطرف عصبیت بذات خود، اگر سوء استعمال نشود، مرضی گفته نمیشود. و از طرف دیگر عصبیت يك عامل فیزیولوژی است نه عامل علم النفسی، و ازین سبب اگر گفته میشود که عصبیت ارثی است مناقض بآن نیست که گفته ایم (عصبیت نفسی) و (مرض اخلاقی) ارثی نیست.

مزاج عصبی و با اعصاب متعصب، بیشتر متعصبی به قابلیت تهییجی است که اصلاً به علم و ظایف الاعضاء (فیزیولوژی) ارتباط دارد. وقتی که سابقه عصبی از بین اعصاب عبور میکنند با بعضی مقاومتها روبرو میشود، و مخصوصاً در حصصی که ملتقای دو عصب است. در بعضی اشخاص این مقاومت شدیدتر است و وقت زیادی سپری میشود تا که سابقه سیر خود را میکنند، اینچنین اشخاص در عمل فکری خود کندتر، و در مزاج خود ملایمتر اند، و ایمن در سجدیه خود متینتر و بیشتر قابل اعتماد اند، این مردم موازنه خوبتری دارند و هیچ کاری را که خلاف معمول باشد، و حتی کاری را که بسیار بزرگ باشد، ارتکاب نمیکند. ولی در مردمان عصبی این ملتقاهای اعصاب شان همیشه کشاده است و سابقه به سهولت در اعصاب شان جریان و سریان میکنند، این مردم سریع الفکر اند، و سابقه همیشه بر فکر شان غلبه دارد، ایشان همیشه حساس ولی غیر متعصب اند، تند و سریع حرکت اند و در سجدیه خود متانتی ندارند. در سیاست انقلابی و در افکار تخیلی و در محافل نکته سنج و در امور خود بیشتر به سابقه رفتار میکنند، این مردم جمعی بزرگی اطراف خود جمع میکنند، اما قائل شده نمیتوانند، این مردم بزودی عرضه امراض عقلی و اخلاقی میشوند و گاهی هم ذکاء مفرط شان به جنون میکشد.

شخص عصبی شاید که از جریحه های حیات حس تألم بیشتری داشته باشد، ولی زیاده ازان به جمال و زیبائی فطرت حساس است، که شاید درین باره شخصیکه اعصاب کند دارد هیچ حسی نداشته باشد. و بسیار شده که مرد عصبی يك ژنی فوق العاده بوده است.

(۴) غریزه: غریزه ها را نیز به میراث میبریم و اینها مواد خام ساختمان سجدیه اند. زیرا که اگر غریزه نباشد نفوذ محیطی تأثیری نخواهد داشت؛ و همین سازگاری

محیط و غریزه است که برای تجربه حیات زمینه مهیا میکند .

مهمترین انواع غریزه عبارت است از غریزه گریز از ترس ، غریزه جفتی ، غریزه کنجکاوی ، غریزه پدری و مادری ، غریزه گله و یا اجتماعی ، و همچنین غریزه خودنمایی و غریزه حفظ بقاء ، که غریزه طموح نیز ازین قبیل است .

اگر ما بخواهیم تمام ماهیت این غریزه ها را مورد سوال قرار دهیم ، گمان میکنیم خارج بحث است ولی برای مباحث آینده ما لازم است که بعضی از ذاتیات غریزه را حسب ذیل تذکر دهیم :

(الف) غریزه؟ اثری است نه کسبی . و ازین سبب کسی مسئول داشتن این غریزه ها شده نمیتواند .

(ب) هر کس بشرطیکه نقصان عقلی نداشته باشد دارای همه این غریزه ها هست . و اگر گفته میشود که فلان شخص خالی از ترس است و یا فلانی از حس جفتی عاری است ، شاید معنی آن این باشد که این غریزه ها ظاهره بارزی را در حیات شعوری آن اشخاص نشان نمیدهند . ولی بررغم آن همه غریزه ها موجود در همه انواع حیات عادی در فعالیت اند . و اگر ظاهره هم نشان ندهند ، ممکن است نتایج غیر مستقیم آن ها در سلوک هویدا شود .

(ج) آیا غریزه ها که در همه موجودات در همه نیزاع از زن و مرد یکسان و بیک اندازه است؟ بلی! غریزه ها در همه یکسان خلق شده و یکسان میباشد . و حتی اگر دیده میشود که در بعضی اشخاص بعضی غریزه ها ، مانند غریزه خصومت و غیره ، قوی تر است ، یقین که در اثر محیط طفولیت است ، که اثر را در آن دخل کلی نیست . ولی وقتی که این غریزه ها تثبیت شد ، باید شخص بآن طور حیاتی مشغول شود ، که این غریزه ها بطور واضح بتوانند ، خود را بروز دهند . مثلاً طفلی که درو غریزه تبارز ذاتی قوی باشد ، هیچگاه باین مسرور نخواهد شد که در گوشه د فتری منزوی گردد ، و همچنین طفلی که درو غریزه کسب مال قوت داشته باشد ، نباید او را یک هنرور مفلسی ساخت .

و باز از طرف دیگر ، باینکه تأثیر محیط در انکشاف این غریزه ها اثر مهمی دارد ، تأثیر غده ها امثال ادره نلین و یا غده های تناسلی ، نیز بی اثر نیست . که پیچیدن درین مسایل ما را از موضوع بحث ما بیرون می کشد .

(د) هر کدام ازین غریزه ها غایه علم الاهیاتی دارد، مثلاً غایه غریزه 'گریز' حفاظت شخصی است؛ و غایه غریزه جفتی، توالد و تکثیر نسل است، غایه غریزه ابوینی غم خواری اولاد است. غایه غریزه کنجکاوی، امتحان اشیاء غریبه است، ولی این هم ممکن است که غریزه را به غایه بلندتری نیز متوجه بسازیم و آنرا باینصورت ترکیه کنیم. (ه) این غریزه ها که حین ولادت نهفته اند، بفعالت آغاز نمیکند، تاوقتیکه موقع آنها نمیرسد، این غریزه ها اصلاً در اثناء نشو و ارتقاء نوع، در برابر بعضی ضروریات و در مقابل احتیاجات علم الاهیاتی، بوجود آمده و کسب انکشاف کرده اند، در فرد نیز بمثلی که در نوع است، این غریزه ها همین رفتار را دارند، و از يك نقطه پرو تو پلازم بشدت انکشاف کرده تا اینکه حین تولد بحیات مستقلی میرسند؛ و بعد از آن آهسته انکشاف میکنند. در هر فرد هر کدام ازین غریزه ها، نهفته است تاوقتیکه موقع نهوض آن در حیات شعوری فرا میرسد، که آن وقت تاثیر آن در سلوک ظاهر شده و نتیجه را معین میسازد.

انسان در يك مرحله عمر، به غریزه شکار میلان دارد. و در موقع دیگر عا طفله را برای حیوانات اهلی پیدا میکند. در وقتی به حیات چادر نشینی میل دارد. و در روز دیگر، آنرا زمینه حیات زراعتی خود میسازد. در يك زمان خیلی ها مایل به اطفال همبازی خود است و گاهی آنها را رها کرده بطرف لباس قشنگی میلان می کنند و بهر دوره حیات سابقه جدیدی بروی کار می آید.

وقتیکه کدام غریزه بروی کار می آید، تمام شخصیت را تحت تاثیر خود میگیرد. در طفلی نیز غریزه ها بعضاً شکل خود را در بازیهای طفلانه نشان میدهد. بازی محصول انرجی زیاد است و غایه و وظیفه آن اینست که ما را برای حیات آماده میکند. مثلاً بازی چشم پتکان يك بازیچه تمثیلی است از غریزه شکار، که کمنون ما را در زندگی برای تعقیب مرام های عالی تری مهیا میسازد. و عروسک بازی نیز انگاره است برای پرورش اطفال. و بالاخره غریزه ها برای مامواد خامی تهیه میکنند که توسط آن حیات و سنجیه خود را بنامیکنیم.

(۵) محیط: قبل ازین مادیدیم که میزات سجیه فرد و امراض عصبی و اخلاقی اسلامربوط است به شرایط ابتدائی محیط. این میزات و امراض شاید از يك سانحه منفرد د محیطی و شاید از يك فضای معلول بمیان آید.

بهمه معلوم است که گاهی يك حادثه تمام اوضاع ما را بطرف حیات متبدل میسازد. و تغییر مهمی در خلق و ذوات ما ایجاد میکند.

تندی مزاج غالباً بواسطه سانحه حرمان بوجود می آید. يك حمله شهوانی شاید موجب خجالت و خمود شهوت شود. و این واقعات مخصوصاً ممکن است که موجب نقایص زیادی گردد؛ بشرطیکه در بدو حیات واقع شود بشرطیکه باز داشته شود و فراموش گردد. ولی فضای عمومی طفولیت از سانحه منفرد مهم تر است؛ زیرا که حالات ذهنی بیشتر بواسطه فضای طفلی تعیین میگردد تا اینکه توسط کدام سانحه و یا صدمه مخصوص و منفرد. چرا که درین حال نوع تلقین هم در بین است. سانحه های فوق العاده در طفولیت خواه بصورت واقعه منفرد باشد و خواه توسط محیط غیر طبیعی؛ بهر صورت تأثیر سوء فوری نمیدهد بلکه خاطره آن باقی میماند و عقده که ازان پیدا میشود بصورت نهفته تامت ها خود را حفظ میکنند. و وقتی که کدام صدمه یا فشار و یا واقعه که چندان بزرگ هم نباشد و فی نفسه نتواند موجب امراض عصبی شود؛ لا اقل آنقدر تأثیری کرده میتواند؛ که آن عقده نهفته را به يك مرض عصبی و یا اخلاقی منکشف سازد؛ و این چیزی است که مورد قبول همه اطباء روحی شده و میگویند که همه بی نظمی های و طفلی اعصاب که بعد از آوان طفلی و کودکی واقع میشود؛ مانند ورشکستگی اعصاب دختران هژده ساله و زنان سی ساله و یا مردمان تاجر و کسبه پنجاه و پنج ساله؛ نیز در حقیقت منشأ خود را در طفولیت داشته است. و قرار گرفته هید فیلد: سوانح و تجارب طفلی است که ما را در باقی دوره های حیات به ورشکستگی اعصاب مستعد میکند.

سنگ اساسی صحت و سقم افکار در سالهای اولی حیات نهاده میشود، زیرا  
اولاً: فکر و دماغ درین وقت زیاده تر قابل انطباع است و مشکل است اینطور  
انطباعات که خیلی عمیق است زدوده شود؛ و طفل هر گونه افکار و مفکورات را به  
خوبی جذب میکند و حتی هیچ انتقادی هم بر آنها نمی نماید؛ و بزودی تلقینات قولی و یا  
عملی مادر و پدر خود را اخذ و به دیگران تطبیق میکند.

و باز ما غالباً در طفلی قابل آن نمیباشیم که خود را بطور مناسب بحیات تطبیق  
و با آن مقابله نمائیم؛ ولی گاهی شده که مرگ مادر، یا آنکه ضیاع ناقابل جبره و ترمیم  
است، طفل را بزودی متوجه ساخته است که ضروریات حیات بدرستی مقابله کنند.

و باز هم در طفلی است که ما وضعیت عمومی خود را جانب حیات تشکیل میدهیم؛  
و در طفلی است که ما از حیات چیزی درک نمیکنیم و همین قدر میدانیم  
که مثلاً زندگی آسان است؛ و یا مثلاً مردم بین خود نزاع دارند؛ و یا آنکه این  
کار خوب است؛ و یا اینکه چیزهای لذیذ دوامی ندارند. درین شکی نیست که مارفته رفته  
در حیات تجربه های خوبی می آموزیم و مفکورات جدیدی را تطبیق میکنیم؛ ولی وضع عمومی  
ما که در طفلی جانب حیات تشکیل شده است سنگ اساسی است و همان چیز است که  
بقای ادوار حیات رنگی میدهد. فضای طفولیت ما، بمانای آنرا میگذارد؛ که آینده ما  
بد بمانانه است و یا خوش بمانانه؛ باید خوش گذران باشیم و یا رواقی مشرب و غیره؛ گویا ما  
آن چیز را در حیات خود ادامه میدهیم که در طفلی تحت شرایط همان محیط موجوده و با  
تربیت شده؛ و لو که محیط آینده ما بآن مساعد نباشد. مثلاً شخصی که در طفلی عنود  
گشته است شاید در بزرگی، حتی در بین بهترین دوستان و خیر خواهان خود، باز هم عنود  
و بد بین باشد.

و بالاخره در طفلی است که ما بدو از بذات خود مستشعر می شویم و اولین منظره  
را که از خود درمی یابیم، سر نوشت طبیعی بودن و غیر طبیعی بودن مزاج ما را مشخص

میکند. نفوذ محیط در طفل خیلی ساده و محدود است و تقریباً منحصر است به اعضای خاندان و اطراف خانه او.

بعضی ها اعتراض می کنند که اگر وراثت موثر نباشد پس چرا اطفالی که زیر يك سقف و در يك محیط تربیه می شوند، باز هم از هم دیگر تفاوت زیاد دارند؟ ولی جواب این است که این اطفال با این که ظاهراً در محیط خود و حتی در اثر خود یسکی میباشند باز هم شرایط حیات شان مختلف است مثلاً طفلی که کلان تراست شاید روی را بازی کند که رول مادری و پایداری باشد و آن چوچه گکی که ریزه تر است شاید خود را بماند فرزندی برادر و خواهر کلان خود تصور کنند. و با مثلاً دیده می شود که پدر بدختر، و مادر به پسر، میلان بیشتری دارد؛ و این چیزها، با آن که محیط و حتی اثر هم تفاوتی نداشته باشد، تا ثیرات متفاوتی در بین اطفال تولید می کنند.

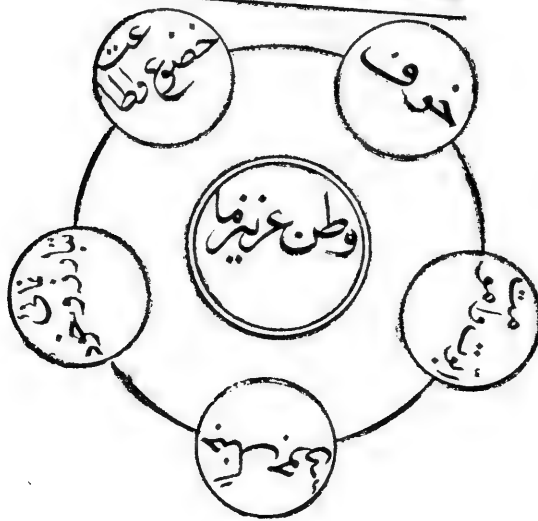
(۶) عواطف، خصال، عقده ها: COMPLEXES ما قبلاً از دو چیزی که تشخیص کنندۀ

سلوك انسان است تذکری دادیم، یعنی از بند باتی که بنام غریزه بمارث مانده و از نفوذی که محیط بمارد. هر طفلی که بدنیا می آید بایک تعداد غریزه ها: از قبیل ترس، خشم، جفتی، امومت، خضوع، خود ستائی، تجسس، خود نمائی و امثال اینها عرض نمود می کند، و هر يك از این غریزه ها صبغه از جذبه نیز داشته می باشد؛ و وقتی که جذبات غریزی به شرایط محیطی در تماس می شود، با هم متحد شد و در اطراف موضوعات و یا مفعول رات و یا حوادث و یا اشخاص، جمع می شود. که این اتحاد و جمعیت این ها را «مجموعه نفسی» میگویند، مجموعه نفسی از دو عامل وجود می آید. يك عامل آن عبارت است از محیط: خواه حادثه باشد و خواه شخصی و یا مفکوره؛ و عامل دیگر عبارت است از اثر یعنی جذبات غریزی.

مثلاً: وطن دوستی يك مجموعه نفسی است، که در آن مجموعه جذبات بحیث الکترون ها در اطراف مفکوره مملکت، که بمنزله پروتون است جمع شده است، مثلاً: ما خود را برای مملکت خود عرضه میداریم. ما برای آن جنگ می کنیم، ما برای آن عطا و عطا داریم،

ما برای آن می فرسیم، ما برای آرزوهای آن تسلیم میشویم. پس گویا مجموعهٔ نفسی  
 هذا کور عبارت است از اینکه این جذبات غریزی در اطراف موضوع و مفکورهٔ وطنیت جمع  
 شده است.

## عاطفهٔ وطنیت



تمام ما ختمان ما عبارت است از این نوع مجموعه‌ها، که اجزاء حقیقی عملیهٔ فکر است،  
 مجموعه‌های نفسی سه‌شکل دارد: عواطفی، خصالی، عقدی.

عواطف عبارت است از آن مجموعهٔ نفسی که ما بطور شعوری آنرا قبول می‌کنیم. خصال عبارت است  
 از آن مجموعه‌هایی که بطور غیر مستشعرانه پذیرفته می‌شود. عقدها عبارت است  
 از آن مجموعه‌هایی که رد می‌شود و قابل قبول نیست، و از آن جهت از آنها  
 جلوگیری شده و آنها را ذخیره باقی می‌ماند.

(۷) عواطف: عاطفه یک مجموعهٔ نفسی است که فرد آنرا پذیرفته می‌تواند و خود را

شعوراً در آن می‌یابد. وطن دوستی عاطفه‌ایست که هستهٔ آن عبارت است از «وطن ما» که  
 جذبات غریزی ما در اطراف آن جمع شده است. نوع خواهی نیز عاطفه‌ایست



که هسته آن عبارت است از «فرزندان بشر» دین نیز عاطفه ایست که «ذات پاک خداوند» و یا عقیده بوجود مقدس او، مرکز واقع شده و جذبات ما از قبیل نیایش و عشق و امید و بیم، در اطراف آن متمرکز گشته است. طفل عاطفه بما در دارد، مرید به پیر؛ و شاگرد به مکتب و فیلسوف بحقیقت و ناول نویس به رومانس.

عواطفی که بیشتر حاکم است زیاده تر میتواند که غایات و ایدآل های حیات ما را تشکیل دهد و بیشتر در اراده ما نفوذ داشته باشد.

عواطف ما شاید خبر باشد و شاید شر. ولی بهر حال عاطفه گفته میشود؛ چونکه هر کدام آن برای فردی قابل قبول است. زیرا هر فرد عاطفه دارد، مرد سفاک شاید میل و عاطفه برای قتل داشته باشد، ولی شخص رحیم القلب عاطفه دارد که حتی بگفته هید فیلد، نمی خواهد معلم طب، برای تعلیم شاگردان خود حیوان زنده را تشریح کند.

### (۸) خصلت علم النفسی: خصلت از عاطفه باین طریق جدا میشود که خصل

بطور غیر شعوری پذیرفته میشود. کار آن ها همیشه طوعی است و اطاعت بآن ها طبیعت ثانی شده است.

انسان در وقت غرق شدن هیچ فکری کرده نمیتواند که خود را نجات دهد یا فرزند خود را، زیرا که درین طور حالات فیصله انسان طوعی است نه در اثر تفکر. گاهی می شود که شرف هم خصلت انسان میگردد. و قتی که ضروریات مملکت ایجاب میکند عواطف وطنیت است که ما را تحریک میکند، و ای گاهی میشود که وطنیت و یا نوع خواهی و مخصوصاً دین جزو طبیعت انسان شده و از بدو طفولیت آنقدر در دماغ ما جای گزین میشود، که هر کاری که بخیر وطن و یا نوع بشر و یا در اطراف عقیده دینی باشد، طوعاً و بطور غیر شعوری از ما صادر میشود. که درین صورت اینرا باید خصلت دینی و یا وطن دوستی و یا نوع خواهی گفت نه عاطفه. گاهی میشود که خصلت با عاطفه در تنازع می افتد مانند قاضی که

مجرم را محکوم بمرگ میکنند و اشک های او نیز جاری میگردد. و یا مثلاً مانند اینکه ما با خجالت مرتکب امر شنیعی میشویم.

خصلت، هم بمانند عاطفه، گاهی خیر است و گاهی شر، و بطوری که میشود مردی دارای عواطف بدی باشد نیز ممکن است که خلصت لا ابا لیا نه و یا ظالمانه و حتی خبیثانه داشته باشد.

مقصد اصلی تعلیم و تربیه دینی و اخلاقی و عقلائی این است که برای خود عواطف و خصال صحیح پیدا کنیم، یعنی بگوئیم که عواطف و خصال ما در اطراف موضوعات و مفکورات و اشخاص صحیح جمع شوند.

عواطف که رفته رفته زیر تمرین و مشق گرفته شود، بالاخره حکم خصال را میگیرد. عواطف نفسی ما با خصال ما، یعنی آن مجموعه نفسی که قابل پذیرفتن فرد است، یکجا شده چیز را بوجود می آورند که آنرا (خودی منظم) مینامیم.

(۹) عقددها COMPLEXES ما غالباً سوق میشویم تا کارهایی کنیم

که نه تنها قوه اجباری دارد بلکه بسا اوقات با اراده ما درستیز است، گاهی میشود که خشمگین و پر نفرت و یا خیلی بد بین و بی علاقه میشویم، ولی کوشش میکنیم که آرام باشیم و بر مردم اعتماد کنیم و همدردی نشان بدهیم. ولی آن جذبات خشم و نفرت و بی علاقهگی را که مهبجور ساخته ایم، از بین نرفته و بر غم اراده ما به استقلال تمام در فعالیت است؛ و همیشه میکوشد که از هر طرف خود را نمایان کند؛ و ازین سبب باید که اصل و ساختمان و تاثیر این خاطرات مهبجور را که درما تحت الشعور مایک مرکز پیچیده و مشتبه پیدا نموده و با خود بعضی سایقه ها را ایجاد کرده و بنام «عقد» یاد میشود، مورد مطالعه قرار دهیم.

عقددها (خاطره های مهبجور) نیز مانند عواطف و خصال، مجموعه های نفسی می باشند که توسط گرد آمدن جذبات غریزی در اطراف موضوعات و یا تجارب محیطی تشکیل شده، ولی بواسطه ذاتیات دردناک و یا غیر مرغوب خود از طرف (خودی) انسان پذیرفته نشده و رد شده است، تجاربی که با جذبات دردناکی توأم شده است مانند

خاطره بزدلی و بایک حمله شهوانی، و یا تذکر افتضاح، غالباً مواد و اجزاء عقده ها را تهیه میکند.

تذکر جنگ، بمردی که در جنگ نشان ها و جوایز گرفته است، شاید هسته عاطفه اوشود، ولی شاید بمردی که گریخته و محکوم محکمه نظامی شد، است مرکز عقده گردد. چیزی که در یک وقت عاطفه مادری محسوب میشود، شاید در وقت دیگر عقده مادری گردد. این عقده ها گاهی بنام آن جذبۀ که در آن ها غلبه دارد نامیده میشود، مثلاً میگوئیم عقده ترس، عقده جفتی، عقده پستی (۱) و گاهی هم بنام آن هسته که جذبات غریزی گردد آن جمع شده است یاد میشود. مانند عقده مادر و یا عقده جنگ و یا هم عقده دین. این هم باید گفته شود که بعضی عقده ها بعضی اوقات قابل قبول میشوند، مثلاً یک تحقیر در سن بیست سالگی شاید در سن پنجاه سالگی بیش از مزاحی نباشد.

عقده ها، گاهی معروف است و گاهی هم غیر معروف. اعمال بزدلی و تحقیر شاید بر رغم اینکه می کشیم تا آنرا از یاد ببریم، باز هم بیادماند و نزد ما معروف باشد.

ولی بسیار عقده هائی می باشد که نزد ما معروف نیست، زیرا میشود که ما از آن مردمی که ما را تحقیر کرده اند، خود را جدا ساخته و تماماً ایشانرا با همه چیز ایشان از یاد ببریم. درین وقت این عقده ها بدرجه فراموش شده اند که می توانیم بگرییم، از وجود آنها هیچ خبری نداریم. این عملیه که ما خود را ازین خواطر منفک می سازیم، عملیه فعالی است و ما عملاً می کشیم که از آن خواطر جلو گیری کنیم، و ازین رو باید این خواطر را خواطر رد شده و جلو گیری شده بنامیم.

(۱) Inferiority Complex این کلمه را بسیار استعمال میکنند، ولی بیجا. این کلمه باید چیزی نزدیک به جیره استعمال شود. مثلاً شخص ماتحت می خواهد به تقلید شخص مافوق خود، مادونیت خود را بیوشد. یا مثلاً کسیکه فرنگی نژاد و بلند تر است می گوشت که بتقلید او خود را بلند نشان دهد؛ و از آن پهلوی فرنگی مائی میکند.

بعضی اوقات میشود که تنه‌ها هسته و یا یک جزء عرضی آن عقده نزد ما معلوم مانده و باقی اجزاء آن از خاطر می‌رود، مثلاً شخصی همیشه باین فکر است که او از شیشه ساخته شده است؛ و یا شخص دیگری باین نظریه است که دنیا در فلان روز ویران می‌شود. این اشخاص اجزاء جذباتی را از قبیل اینکه از شکستن و بدیوارها تصادم نمودن بترسند، و یا درین واهمه باشند که با دنیا یکجا انفلاق می‌کنند؛ بخاطر ندارند، و فقط بصورت عادی و بدون جذبه پریشانی باین فکر خود ادامه می‌دهند. در هیستری منتهقل هم همین طور است، که هسته عقده معروف است و اجزاء جذباتی آن نزد شخص موجود نیست و در زاویه هجر و جلو گیری مانده است. و بعضاً میشود که اجزاء جذباتی آن نیز خود را از آن زاویه بیرون آورده و در خاطره اینکه دنیا در فلان وقت ویران میشود، بعضی اوقات جذبه ترس و یا جذبات گرم و سوزان دینی نیز آنرا صاحبت میکنند. و همچنین گاهی در آن نوع هیستری حمله‌های شدید جذباتی نیز رخ میدهد؛ و بعضی اوقات اینطور نیز میشود که اجزاء جذباتی محسوس می‌گردد، اما هسته عقده در هجر باقی می‌ماند، مثلاً در مالیخولیای مشوش که مریض همیشه ترس و دشت دارد، اما موضوع خوف در هجر مانده و در خاطر او باقی نیست. و قتی که عقده معلوم باشد و شعوراً از آن مانعتی کنیم و نگذاریم که در سلوك مظاهر شود، آنرا فرو خوردن و یا عقده فرو خورده می‌نامیم. اما زمانی آنرا «جلو گیری» میگوئیم که عقده روحاً بماسازگار نیست و اراده تا مانع آن میشود. ولی جائی که عملیه مانعت بصورت غیر شعوری باشد، آنرا «پایمال شدن» و یا «فشار دادن» می‌خوانیم. پایمال شدن و یا فشار دادن عبارت است از عملیه غیر شعوری.

#### (۱۰) تأثیرات عقده‌ها: عقده‌ها با آنکه ذاتاً فشار خورده و یا پیمال شده

و فراموش گشته‌اند، باز هم همیشه تأثیرات سوء آن‌ها در حیات ظاهر شده می‌رود. اینر خاطرات صبغه جذباتی دارند و همیشه می‌کشند که خود را برخلاف مجوعه «خودیه» انسان بشعور برسانند.

عقد هائی که از اظهار مستقیم عاجز اند، خود را در شکل های متعدد دی و مخصوصاً اشکال ذیل نمایان میکنند :

- ۱- در تشوشات، یعنی امراض عصبی نفسی .
- ۲- در بی اعتدالی سلوک .
- ۳- در خواب، که زبان بیخودی است .

### (۱۱) مرض نفسی عصبی : (PSYCHONEUROSES) در ما رستان عقلی

و عصبی دهشت زده گان جنگ، طوریکه «هیدفیلد» میگوید، دیده می شود که آنجا امر بضائی هستند که مرض شان عیناً بما نند مرض مریضان دیگر شفا خانه های امراض عضوی است. این مریضان عصبی از کوری، کسری، گسنگی، دردسر، افلیج و باقی امراض شکوه دارند؛ و بیننده بفکر میافتد که چرا این مریضان که مرض عضوی دارند، باین شفا خانه عقلی و عصبی ارجاع شده اند. درست است که ظاهره های این مریض ها مانند ظاهره های امراض عضوی است، ولی اصل و منبع این امراض عضوی نیست، بلکه با اصطلاح طب «وظفی» و مربوط است با عصاب؛ مثلاً کور عضوی آن است که در عضویت چشم او نقصی وارد شده ولی کور و وظفی آن است که عضو سالم است اما در وظیفه عصاب اختلالاتی روی داده است، ولو که ظاهره هر دو یکی باشد .

پس منبع اصلی مرض عضوی، در عضو و ساختمان جسم است؛ و در امراض عصبی در حس و شعور است؛ و اختلالات جذبات، همیشه اغراضی بروی کار می آورد، که عیناً مانند آن اختلالاتی است که عضویت و ساختمان جسمی سبب آن شده است. بسیار دیده شده که انسان از خشم زیاد عملاً نا بینا شده و از دهشت، گسنگ، گسسته و از غم، کر، و از ترس، افلیج گردیده است. پس مرض (سایکونویروسیس) یعنی مرض عصبیت نفسی، از اختلالات جذبات بروی کار می آید. و فرق دیگر این است که هست این است که امراض عصبی زودتر بحالت طبیعی خود می آید و شخصی که بواسطه خشم کور شده است، شاید بعد از رفع غضب بینا شود، ولی در مرض عصبیت نفسی، چون جذبات مدتی حبس شده است، لاجرم مرکز برای خود در نفس پیدا کرده، که همیشه

از آن مرکنز خود را بروز میدهد؛ و ازین است که مریضان عصبی دهشت جنگ ، مدتی بعد از رفع سبب بحالت مرض خود باقی میمانند . اما وقتیکه ما بمسئله عمیق میشویم ، می بینیم که درشالو ده این مرض عصبیت نفسی ، که دهشت زده گمان جنگ را فرا گرفته است ، یک سنگ اساسی اخلاقی موجود است .

مرض این مردم در اثر تنازعی است که در وجود این بیچاره گمان پیدا شده ، وحس وظیفه با حس حفاظت شخصی ایشان در مجادله افتاده است ، درد های عصبی ، درد های شقیقه ، تشویش ، افلیج و خستگی ، همه اینها از تنازع بین وظیفه و ترس روی نما میشود . چنانچه که بین حس اخلاقی و بین آرزوی جفتمی ، بین نصیحت و بین حیا ، بین حس تفاخر و بین حس تواضع و غیره ممکن است وقوع است . مرض فاج وظفی پای سپاهی ، از سبب آن است که اراده اش تقوا نسته ترس نهانی خود را که مخفی ساخته است ادا کند پس این علایم طبیعی و ذهنی از نقص سنجیه نشئت کرده است . و وظیفه طبیب این است که باسباب اخلاقی آن توجه نمود و آنرا سردست گیرد و آنرا بطریقی که میداند تقویه کند .

و لی اگر این مریضان نزدیک ناصح دینی و اخلاقی بروند و جبهه اخلاقی خود را تقویه کنند جتمی است که در این تنازع داخلی شان ، پهلوی حق و اخلاق غالب میشود و تنازع با عوارض خود خاتمه می یابد . اما این مریضان با اینکه نا یک انداز هم میدانند که شاید به وعظ و نصیحت خوب شوند ، و لی از ملامت می ترسند .

علمای روحی و طبیبان نفسی درین باره ، یک نوع علاجی بروی کار آورده اند که آنرا معالجه نفسی میگویند .

بعضی علماء اخلاقی و علم النفسی ازین نوع معالجه اخلاقی انکار کرده و حتی نمیخواهند که اخلاق از پهلوی علم النفس دیده شود ، ایشان میگویند سروکار اخلاق به معیار خوب و بد و صواب و خطا است ، در حالیکه علم النفس علم عملیه ذهنی است . و هم میگویند که موضوع مطالعه اطباء روحی ، عبارت از فرد و سعادت آن است و علم اخلاق

موضوع خار جی دارد که عبارت از معیار صواب و خطاء است، که در حقیقت بهر فرد و هر زمان تطبیق میشود. و عبارت دیگر موضوع علم النفس؛ فردی، و موضوع علم اخلاق اجتماعی است.

ولی جواب حقیقی این است که صحت و سلامت فرد از صحت و سلامت جامعه جدانیست؛ و هم انسان در حقیقت فرد گفته نمیشود بلکه او دنیائی است، جمعیتی است اما بشکل کوچکی، او مرکب است از غریزه ها، جذبات، عواطف، و امزجه که از غریزه ها و جذبات و عواطف و مزاج های جامعه هیچ فرقی ندارد. و حتی غرایزی که بشکل اجتماعی جلوه میکنند امثال غریزه گله، و یا مادری، در حقیقت غرایز فردی گفته میشود، ولو که خود را بشکل اجتماعی جلوه میدهد. زیرا که خارج از فرد وجودی ندارد. غریزه گله غریزه فردی است که فرد را مجبور میکند تا بوفق جمعیت و گله و پادۀ خود رفتار کند. این خواهش اجتماعی که فرد را میگوید دزدی مکن، مکش، دروغ مگو، قوی نخواهد داشت اگر این غریزه ها در فرد، بقوت موجود نباشد.

پس امراض بی نظمی و ظایف عصبی ذیل :

Hysteria                      هستریا (۱)

Neurasthenia                نیورستمانیا (۲)

Anxiety States              حالات تشویش (۳)

(۱) اختناق الرحم (نام قدیمی است و قتیکه عقیده داشتند این مرض مخصوص زنان است) بعضی اطباء

آنها را عرم گفته اند، و بعضی مانند محمد زکریای رازی آنها را فقدان النفس نامیده اند،

(۲) بعضی آنها را (حرض) گفته و بعضی وسواس نامیده اند، لفظ نورستینیا هم معروف شده است

و گاهی هم بشام ضعف اعصاب یاد می شود.

(۳) قلق و اضطراب هم گفته شده است.

امراض پیری دیده (۴) Obsessions

امراض ترس (۵) Phobias

و غیره، همه تظاهرات هر ضعی عقده ها است که اصلاً عبارت از خاطرات  
مهمجور و با یمال شده است. يك خاطره ترس که از اظهار ابا میکنند، اخیراً مرا م خود را  
در فلج ساختن و شل نمودن يك مرد سپاهی بدست می آورد. انحرافات جفتی هم  
نتیجه پا یمال شدن غریزه جفتی است.

اگر ما بعضی از امراض عصبی را که در نتیجه پا یمال شدن  
خاطرات پیدا میشود، مطالعه کنیم مسائل سلوك اخلاقی بما روشن تر میگردد،  
زیرا که مسائل سلوك اخلاقی در اصل علم النفسی خود عیناً بما نند آن امراض  
اخلاقی میباشد که ما بآنها علاقه مخصوص داریم، ما کثراً میتوانیم که اشکال  
زیادی را از امراض عصبی، بشناسیم بعضی مرض ها علامت تشویش، ر عشه،

(۴) (پیری دیده) بهترین تعبیر است برای این کلمه (مرا چون پیری دیده دیوانه سازد، چو گردد  
پیری دارم از دیده غایب) و بعبارت و نام دیگر غلبه مفکوره بر عقل، اگرچه مجنون هم بهمین  
معنی است، زیرا چون هم اشتقاقی است از جن؛ و این فکر بسیار قدیم است که امراض دماغی  
را همیشه بجن و پیری نسبت میدادند، (مگر دیوانه خواهم شد درین سودا که شب تا روز سخن  
بامام میگویم پیری در خواب می بینم) حافظ درین بیت بهر دو اصطلاحی که درباره دیوانه استعمال  
شده است اشاره میکند: هم بکلمه مهشانی Lunatic و هم بکلمه مجنون و پیری دیده Obsession  
دیوانه هم بهمین طور اشتقاقی دارد که از دیو اشتقاق شده و پیری از يك مقوله است ولی چون  
دیوانه کلمه ایست که عام تر است و بهمة اقسام جنون اطلاق شده است، آنرا درین مورد  
استعمال نکردیم.

(۵) ترس ها، اگرچه بعضی از اطمینان محسوس ضعیب های غیر نفسی، ترس ها را در جمله  
پیری دیده محسوب می کنند (چنانچه ما هم این طور کردیم) و پیری دیده را به سه قسم تقسیم  
می نمایند:

اول: پیری دیده گی «متردد» مانند آنکسی که چندین بار واپس به جره رفته و باز می پند که  
مبادا رادیوی خود را و یا تل آبی حمام را بسته نگردد باشد.

دوم: پیری دیده گی جذبه و سایقه، مانند کسی است که میل مغرضی دارد که دزدی کند  
و یا خرمن بسوزد، یعنی حالت جنونی سرقه و ا حراق

سوم: پیری دیده گی ترس است مانند ترسی که از جای تنگ و یا میدان فراخ دارد  
یا ترس از بعضی حیوانات و حشرات، که ثانی را مانیا و ثالث را فوبیا نیز گویند.



عرق، پریشانی فکری و خواب های هولناک را نشان میدهند که میتوانیم مرض ایشان را «عصبیت پریشانی» نام Anxiety Neurosis بگذاریم. بعضی دیگر همیشه مانده و خسته اند، ایشان بخوبی خواب سنگینی را میگذرانند، ولی ازان خواب راحتی حاصل نمی کنند، و صبح که از خواب بر میخیزند، از آنچه پیش از خواب بوده اند، مانده تر و خسته تر اند. اینها مریضانی هستند که «نیورستینیا» یعنی (حرض) دارند. قسم سوم: از فلج، کوری، صداع و یا درد کمر و یا علامات مخصوص و موضعی جسم شکوه دارند که این نوع امراض را هیسیمتری منتقل میگویند. نوع چهارم: از امراض عضبی امراض (پری دیده) است. مانند آنسکسی که از تنهائی میترسد و یا از جمعیت هراس میکند.

مرض عضبی نفسی ذاتاً نتیجه عقد و خاطرات پایمال شده است، اگرچه انواع آن از هم مختلف اند و این اختلاف در اثر اینست که خاطره تاچه اندازه پایمال گشته است. در نیورستینیا، خاطره عمیقاً مهجور و پایمال گشته، بد رجه ای که هیچ نظا هری از ترس و یا آرزوی جفتی و یا از مطامح مهجور در شعور ظاهری دیده نمیشود، و حقیقتاً این مریض های نیورستینیا ظاهراً خامد و بی علاقه اند و چنان دیده میشوند که از احساسات و انفعالات نفسی تماماً عاری میباشند. در حقیقت مریض نیورستینیا در اینسکه جذبات غریزی خود را با قوای آن جلو گیری کنند؛ و آنها را زیر فشار گرفته پایمال نماید، همه انرژی خود را صرف کرده؛ و ازان سبب خیلی خسته شده است و اگر چه مریض مذکور درین اراده خود کامیاب شده و حقیقتاً خاطره را خوب پایمال نموده و عقده را خوب تشکیل داده است، ولی در بهای آن قوه حیاتی خود را نیز آنقدر زایل نموده که حتی در اجرای مسائل عادی حیات نیز برایش توانی باقی نمانده است، و او کاملاً باین مجهودات خود از قوه و شیره خالی گشته است. این چنین يك شخص همیشه نه تنها از خسته گی جسمی، بلکه فشار روحی او نیز از آن کم تر نیست.

در (عصبیت پریشانی) عقده آنقدر ها عمیقاً پایمال نشده است، بلکه جنگ درین خودی و بین عقده، در يك میدان تنگی واقع شده که خودی را دچار خطر

شدیدی نموده است، و قتیکه دوقوه متقابل بیک فاصله نزدیکی، در بیکار شوند، نتیجه آن بدون رعشه و فشار چیز دیگری نیست، مثلاً اگر من عضلات قابضه با زوی خود را فشار دهم، و در عین حال، عضلات باسطه آن را نیز زیر فشار بگیرم و بکوشم که بازوی خود را شخ و سخت نگاه دارم، نتیجه چنان خواهد بود، که تمام بازوی من در یک حال رعشه خواهد آمد؛ و همچنین اگر دوقوه جذباتی، در یک صحنه تنگ روح، در نبرد شوند، طبیعی است که حالاتی مانند رعشه عقلی و یا بعبارت دیگر (عصبیت پریشانی) بروی کار خواهد آمد. اگر دعوی طوح خیلی ها شدید باشد و در عین حال ترس ناگهانی نیز به شدت دامن گیر گردد، انجام آن بدون گرفتار شدن برعشه عقلی دیگر چیزی نخواهد بود. اگر دیو خواهشات جفتمی، انسان را تحریک کند و در عین حال فرشته عفت از گریبان او بگیرد، باز همان میدان نبرد بین دوقوه، در وجود او پیدا شده و بطوریکه رعشه بر اندام او می افتد، روح او نیز مرتعش میگردد و بطوریکه علایم پریشانی جسمی مانند عرق - لرزه - ضربان قلب و هیجان جسم، بر انسان طاری میشود، البته روح انسان نیز عرضه این چنین عوارضی که مخصوص اوست میگردد. بهر صورت، فرقی در بین (پریشانی) و (عصبیت پریشانی) موجود است. پریشانی شاید نتیجه یک مجادله معلومی بین دو غریزه باشد، چنانچه قبلاً ذکر شد. اما عصبیت پریشانی، بر خلاف آن عبارت از آن ترس و تشویشی است که موجب آن بما معلوم نیست، و ما فقط یک مظنه هولناک آنرا در کما بوس های خود ملاحظه میکنیم، و هم گاهی در روزها، ما را دچار خوف و دهشت مینماید. این طور مریض از یک خطر خارجی بیم ندارد، بلکه او از یک جذبۀ می ترسد که جذبات حاکمه او را تهدید می نماید.

هیستیر یا انتقال: یکی از عجیب ترین انواع ضعف اعصاب و یک ظاهره است که خود را در علایمی که جسمی صرفاً است نمایش میدهد مانند کوری؛ کمر دردی و تهوع؛ این امراض را بنام هیستیر یا (تبدل) وهم گاهی بنام هیستیر یا (ارتداد) نیز یاد میکنند. زیرا که درین امراض بعضی علایم

مخصوص و معین جسمی جای نشین علایم منازعات عقلی و اخلاقی میشود . و همینکه امراض عقلی خود را به شکل امراض جسمی تبدیل میکنند . حالات عقلی خیلی ها تخفیف می یابد . مثلاً مریضی را هید فیلد شرح میدهد که بمرض قی مزمن گرفتار بود ، و اخیراً توسط تحلیلات روحی معلوم شد که او این مرض جسمی را بعوض مرض روحی خود که عبارت از عقده عمل بزدلی بوده است ، گرفته که کنون نمیتواند آنرا بیاد بیاورد .

و نیز میشود که عقده ها بجای آیند که خود را بحیث علایم جسمانی بشعور برسانند ، بصورت علایم عقلی ظهور کنند . طوریکه دیده میشود : بعضی مردم خیال خود را باین بخته کرده اند که ایشان از شیشه ساخته شده اند . وهم ممکن است که عقده ها خود را بصورت جذبه ویا انفعالی نشان بدهد ، ونوعی از ترس Phobia را تشکیل دهد . طوریکه نیز ممکن است گاهی بصورت يك مرض اخلاقی تبارز کنند ، مانند Perversion « گمراهی جفتی » ویا میلان طبیعی بسرقة Kleptomania که آنرا دغره هم میگویند . (۱) روزی مردی زنی را بشیوه که از ان شاه میلان جفتی محسوس میشد ، اذیت کرد ولی ثانیاً بر اثر تحلیلات معلوم شد که این مرد از همچه زنی که دارای چنین شغل و صفاتی بوده ، ناسپاسی و بیوفائی دیده و یکنوع خاطره بدی از ان زن داشته ؛ و کنون بمحض دیدن این زن آن خاطره مهجور بصورت يك سایقه ، مرد مذکور را وادار نموده که خانم مذکور را چنندک بگیرد و باذیت او بکوشد ؛ گویا این عقده را بمحض دیدن زنیکه مانند آن زن بود ، ولو که ظروف و شرایط هم مختلف بود ، تحریک نموده بود . خواه این عمل را ضعف عصبی تصور کنیم ویا مرض اخلاقی ؛ و به عبارت دیگر خواه جذبه شناخته شود ویا ضلال سلوک . در نیورستانیا (حرض) خاطره تماماً ودر حالت عصبیت پریشانی بعضاً ، پایمال گشته ؛ ومشت و گریبانی نزدیکی با خودی مشاهده میشود . در هیستیر یای انتقال ویری دیده گئی و امراض اخلاقی ،

(۱) دغره و دغره بمعنی کلبتو مانیا آمده است . حضرت هلی رضی الله عنه میفرماید ( لا قطع فی الدغره ) یعنی کسیکه سرقه درو بحیث مرض عقلی و عصبی باشد باید دست او قطع نشود .

عقدہ از يك فاصلة دور ترى به شكل علايم محلى و بصورت علايم جسمى و يا عقلى و يا اخلاقى، ظهور ميكند.

و ما اين جا مبادئى را كه موجب عصبيت مي-گردد، بعضاً شرح ميدهيم:  
اولاً: هر عصبيت وور شكسته-گى اعصاب، در حقيقت نتيجه مجادله است.  
عقدہ ها مانند غريزه ها مي-كوشند كه خود را ظاهراً سازند و فقط بوا سطه  
مجادله است كه مجبور و پس پاى و پايمال مي-گردند. و اين مجادله شكل هاى  
متعددى دارد.

مثلاً مجادله در يك شكل ساده خود مي-كن است كه بين دو سايقه  
باشد كه از غريزه نشئت گرفته است؛ و يا شايد مي-كن است كه بين دو عقدہ  
واقع شده باشد. مثلاً اين-كه مجادله بين اقدام و ترس واقع ميشود و اقدام مجبور  
است بجملة و ترس مجبور است بفرار؛ و در نتيجه شخص به افليج گرفتار ميشود. و شايد  
هم مجادله بين سايقه و بين خودى واقع شود؛ چنانچه نيز ديده ميشود كه خودى  
اخلاقى بر خودى خود خواه، غريبن و معارضه مي-كند. و بالاخره مي-كن است كه  
مجادله بين دو حالت حيات واقع شود، چنانچه ديده ميشود كه حالات طفوليت  
نميخواهد كه براى حالات بلوغ موقعى بدهد.

ثانياً: اين مجادله هميشه عنصر داخلى نفس و روح است. ما بايد اين  
موضوع را از نقطه نظر علم النفسى حل كنيم. زيرا نظريات علماء علم النفسى، درين  
باره، با نظريات علماء علم الحيات مغاير است. علماء علم الحيات هميشه زندگى را  
از نقطه نظر تطبيق به محيط مي-بينند؛ ولى علماء علم النفس هر چيز را از پهلوى عمليات  
ذهنى تعبير مي-كنند؛ و بد نيای خارجى، صرف از بين نقطه علاقه مند اند كه آن  
دنيا موجب عمليات ذهنى ميشود؛ اين اختلاف بين اين دو طبقه، نه تنها  
در تصور عصبيت نفسى دا راى اهميت است، بلكه بگفته هيد فيلد در علاج آن نيز  
رول مهمى را بازى مي-كند.

علماء بيالوژى تصور مي-كنند كه سبب ور شكسته-گى اعصاب مريض، يك امر

واقعی و موجود خارجی است، مانند کدام صدمه و یا ترس و یا حرمان و یا نا کسای، و ایشان وظیفه بزرگ حیات انسان را چنین گفته اند که با بد خود را به محیط خود تطبیق دهد، و ازین رو ورشکستگی اعصاب را چنین دانسته اند که از نا کسای ایند که خود را بحیات تطبیق کرده نتوانسته است بعمل آمده است. معلوم است که سپاهی آنوقت به ورشکستگی اعصاب دچار می شود که نمی تواند خود را به تکالیف و زحمات جنگ آماده و تطبیق کند. و همچنین تا جری که نتواند از عهده تجارت بر آید بهمین سر نوشت دچار می گردد؛ زیرا که خود را بمحیط خود که تجارت است تطبیق کرده نتوانسته است. این است دلائل علماء علم الحیات، که از نقطه نظر ایشان تماماً صحیح است. ولی علماء علم النفسی باین نظریه نمی باشند و این را برای معالجه کافی نمیدانند. زیرا اگر ورشکسته کی اعصاب سپاهی ازین نقطه باشد که خود را بمحیط خود منطبق ساخته نمی تواند؛ پس او طوریکه هید فیلد میگوید مبتواند به آسانی این مشکل را رفع کند و محض اینکه خود را بگوشت پنهان کند مشکل رفع میگردد. ولی آیا چرا این سپاهی این کار را نمی کند؟ زیرا درین مورد ترس دیگری هم موجود است که حتی از انفلاق هم آنوم نیز شدید تر است؛ و آن ترس در خودش مضمر است و آن عبارت است از اینکه از سقوط موقعیت شخصی و تقدیر ذاتی خود بهراس است؛ و بعبارت دیگر سپاهی که بورشکستگی اعصاب دچار شده است ازین سبب نیست که او نتوانسته است خود را بمحیط تطبیق دهد؛ بلکه ازین است که او نتوانسته است که خود را بخود تطبیق دهد. درست است که انفلاق خمپاره موجب دهشت و سبب ترس می شود؛ و مسئله را بمجادله عمیقانه می کشاند ولی مجادله حقیقی و مجادله که از مجادله بین شخص و محیط اوست؛ بارها مشکل تر است؛ این است که مجادله بین شرف شخص از یک طرف و بین حفاظت حیات او از طرف دیگر واقع می گردد. گویا این شخص ازین جهت نا کسای شده است که خود را بآن قوای نهانی ترسی که درو مضمر است نزد یک ساخته نمی تواند. زیرا که همت و حس

شرف و وظیفه، هیچگاه نمی خواهد آن ترس را بشناسد. گر یختن از جنگ و حتی خاتمه یافتن حرب، نمی تواند این مسئله را حل کند، و اگر مسئله ما عبارت از تطبیق شخص بمحیط می بود یقین که گریز علاج آن بود. ولی اینجا چون مجادله، مجادله نفسی و داخلي است، این بیچاره برای گریز از این نبرد داخلی چاره دیگری ندارد الا اینکه در آغوش و شکسته گی اعصاب پناه برد.

ثالثاً: هر مرض عصبی بطور غیر شعور می مطلوب است. زیرا این امراض ما را از مجادله درونی ما نجات می دهد. طوپیچی زورق، حینمی که دفعتم می بیند که تحت البحری در کنار او ایستاده و بصدد حمله است، طبیعی است که طوپیچی بین دوسنگ جس وظیفه و جس ترس، آرد می شود؛ و دفعتم می بیند که کور شده است، اگر چه مرضی که عضوی باشد در چشم او وجود ندارد.

گویا این کوری که نوعی از مرض عصبی است تنها پناه گاهی است که او را از مجادله بین ترس و وظیفه نجات میدهد. و حقیقتاً درین کوری او، هر دو طرف متخاصم باهم می سازند و آشتی میکنند. و ازین است: دیدم می شود که امراض عصبی و حتی اخلاقی بطور غیر شعور می مطلوب طبیعت است. در هر مرض عصبی و همچنان در هر مرض اخلاقی علامات را طوری می یابیم که موجب تسلیت هر دو عنصر مجادل می شود. حتی و شکستگی مرد جاه طلب در مجادله ایست که بین آرزوی اقتدار و بین ترس ناکامی آن رخ میدهد، و حقیقتاً این و شکستگی موجب تسلیت اوست و می تواند بگوید: اگر مریض نمی شدم آسمان را بزمین می دو ختم.

(۱۲) عقده ها و سلوک: از موضوعات گذشته بخوبی فهمیده شد که

عقده ها نه تنها موجب و شکستگی اعصاب می گردد، بلکه تاثير بارزی در سلوک و اخلاق نیز دارد.

کنون ما می خواهیم که تاثير اخلاقی عقده ها را در امور ذیل مشاهده کنیم:

(الف) ترشح و تجسم عقده ها. (ب) جمیع مزید. (ج) اماره گی

و او اینه کی نفس (د) عادات . (ه) امراض اخلاقی .

(۱۳) ترشح و تجسم : می گویند: بچشم مار گزیده، ریسمان سینه

بشکل مار جلو می کنند، زیرا گویا عقد فراموش شده ترس است که باز موقعی یافته ترشح می کنند. عقد هائی را که ما از شنیدن آنها خود داری می کنیم، همیشه میخواهند که خود را با اشخاص و اشیاء خارجی ملحق کنند و بآن ذریعه بشعور برسند. و باین صورت ما از آن چیزی که در خود اجازه نمیدهم آن چیز را در دیگران هم بنظر نفرت می بینیم. و همین است مبدء ترشح و یا تجسم عقده ها.

دزد بگیری را یاد میدهم که خیلی ماهر و خیلی فعال بود و در آن وقت دزد های بسیاری را به پیشگاه نظم و قانون سپرده بود، شاید مهارت او در اثر معلوماتی بوده که در باره دزدی داشته، و هم شاید فعالیت او در اثر آن بوده که مرد جدی و با اثر جی بوده است. ولی وقتی که قساوت و شدت او که بمقابل دزدان داشت مطرح بحث شد، معلوم شد که خودش روزی دزد بوده و بعد از مدتی که باین شغل متوغل شده از آن کار نفرت کرده و نخواسته که دیگر دزد باشد، و بعد از آن کوشش کرده که این خاطره را پامال و مهجور کند. اکنون این خاطره مهجور بحیث عقد می گویند که از ترشح کرده بر دیگر تجسم کنند. پس این شخص با دزدان دشمنی ندارد بلکه خودی نارمل است که با خودی دزد او در ستیز است. او دزدی خود را در آئینه ایشان دیده و در آن آئینه با دزدی خود می جنگد.

و ازین است که اندرز گویان همیشه بر خلاف آن اعمالی اندرز میدهند که خودشان مستعد آن اند، و این ضرب الامثل بیجا نیست که گفته اند: «در آئینه خود می بیند» ما در حقیقت تقصیرات خود را در دیگران تجسم داده، و همان تقصیرات خود ما می باشد که در دیگران موجب نفرت ما شده است، و او که از آن مستشعر نمی باشیم، ما از بی کفایتی دیگران ازین سبب رنجش داریم که ما نمی توانیم به بی کفایتی خود اعتراف کنیم. بسیاری جذبات ما برخلاف خود ما است. ما اوضاع کما هلا نه و کمیفاته دیگران را قابل تحمل

نمیدانیم، زیرا که این میلان های خود ماست. ما همیشه لجاجت و بخل و نفرت را نسکوهش می کنیم، زیرا که ما عملاً لجوج و بخیل و نفور می باشیم. ما مردم مغرور را دوست نداریم، زیرا که خود ما بدون اینکه مستشعر شویم مغروریم، از طرف دیگر نیز يك روح سهل انگار و متحمل فقط عبارت از يك ترشچی است از آن وضع متحملانه خود ما که جانب تقایص مخفی خود داریم، ما در دیگران آن چیز را قابل عفو میدانیم که می خواهیم آن چیزها در خود ما معفو باشد. زیرا که باین وسیله ملامتی را که در خود می یا بیم تخفیف میدهیم، و عین این مبدء به حب و بغض ما نیز استعمال شده میتواند. ما عموماً دوست داریم آن هائی را که دارای اشیائی می باشند که ما مالک آن ها نمی باشیم. مثلاً اشخاصی که خود را دانا و یا معتبر و یا پول دار می شمارند، در حقیقت اینطور نیستند؛ و ازین سبب کوشش میکنند که خود را به حلقه های دانا و یا معتبر و یا پولدار مربوط بسازند. اگر کسی دارای روح يك طفل بوده و بمقابل دنیا ترسو باشد، طبیعی است همیشه زبانرا بسقایش شجاعت کشاده؛ و نیز دائم خواهان صحبت مردان شجاع ویردل است؛ و همچنین ملینور هائی که تعلیم ندارند و اگر دارند هم خیلی کم است، زیاده تر به دار الفنون ها و اکادمی ها معاونت مالی می نمایند. کتاب هائی که در اطراف جفتی نوشته شده است غالباً از طرف کسانی است که حیات جفتی ایشان هرطوری که هست نارمل نیست. نا صحیح صلح جهان غالباً آنها میباشند که صلح و امن در نهادشان بواسطه تنازعی که در روحشان موجود است، تماماً از بین رفته است؛ و ازین است که این ناله و فغان ایشان در راه صلح، بدنمای بیرون ترشح میکند. غیر خواهی هم ترشچی است از شفقت بخود. خواه باین صورت که از محبت ذاتی خود ما به خود ما منکشف شده است و یا اینکه عقد ایست از حنان ذاتی. و این یگانه چیزی است که در مرد اجتماعی بد و شکل متفاوت انکشاف میکند: یکسی آن مصلح تکاملی است که بر بیچاره گمان و مظلومان رحم و شفقت می پوراند؛ و دیگرش آن مرد انقلابی است که شخصاً دشمن شدید ظالمان است.

این چیز هائی که گفته شد تا يك درجه به روشن ساختن که علاقه ما بدنمای



خارج عموماً وابسته است بآن علاقه که مابینه عقده‌های خود داریم.

(۱۴) جیمیره زیاده : شکل دیگری که بحیث یک محرک غیر شعوری در حیات تاثیر

بارزی می‌کنند عبارت است از جیمیره زیاده. موقتی که می‌خواهیم عقده خود را پیوشانیم، طبعاً جانب افراط مقابل آن می‌رویم؛ بسیار دیده شده است که بعضی زنان طوری از اظهار محبت بشوهر ایا می‌کنند که بعضی‌ها تصور می‌نمایند که شاید در خانواده‌شان نزاع جدی پیدا شده است. هید فیلد مرد میانه سالی را مثال می‌آورد که در ابتداء جنگ اول جهان، این طرف و آن طرف میرفت و بسیار بشدت اظهار می‌کرد که کاشکی جوان می‌بودم که بمیدان جنگ می‌رفتم، ولی او در حقیقت بزدلی خود را اظهار میکرد، زیرا این حقیقت زمانی که مردمان میان سال نیز بمحاربه جلب شدند ثابت شد. آنهایی که همیشه تنقیدات صریح را بر خود دعوت می‌کنند، مردمی هستند که اگر در جواب دعوت شان سوای تملق چیز دیگری گفته میشود، می‌رنجند و عصبی می‌گردند. جیمیره زیاده در حقیقت خاصیتی است که می‌کوشیم توسط آن طبیعت خود را پیوشانیم ولی در عین حال آنچه را که ما می‌خواهیم پنهان کنیم بوضاحت آشکار می‌سازیم.

هید فیلد با تعجب مشاهده میکند که در تحلیلات فکر انسانی، عقليون بیشتر از دیو و پری می‌ترسند، و آنهایی که بفوق طبیعت کمتر اظهار عقیده می‌کنند به شگونیها و تفاؤلات زیاده تر پای بندند. مردمی که لاف شجاعت می‌زنند بیشتر نزد قوه فروتنی دارند، و آنهایی که بمقابل کلمات پر عواطف و همدردانه خیلی‌ها مقابله و مجادله می‌نمایند، باز دیده می‌شود که خود شان نیز از عواطف عاری نمی‌باشند. طوریکه بعضی عقیده کرده اند که در فریدریک نیتچه عواطف سوزان و شدیدی بطرف بینویان مضمربوده. و آنهایی که می‌کوشند؛ به کل‌ها و بجزق‌ها تمسخر نکنند، بیشتر می‌خواهند که بر دیگران تفوق داشته باشند و در حقیقت این حس ازان نشئت گرفته است که نمی‌توانند ببینند که حس غرور بذا ته مجروح شود؛ و ازان است که فرض خطر تحقیر را برداشت کرده نمی‌توانند. بسپار شده است که ما کار خود را در بعضی نقاط

غیر جدی تنقید نموده ایم، تا اینکه بتوانیم توجه دیگران را به نقطه های دیگر کار خود که بنظر ما خیلی مکمل است جلب کنیم .  
 علماء روحی نمیگویند که خلق و ذات مردم را از نقطه نظر تشخیص و با نفا بی که ایشان بروی خود انداخته اند بشناسند، بلکه میگویند که ایشانرا از روی روحیانی که بطور غیر شعوری از ترسحات و مجسمات ایشان و از هیولوی جبره زیادی که طبعاً بر عقد های خود می نمایند، مطالعه کنند .

(۱۵) نفس اماره و لواحه: تا جائیکه مکانیزم روحیات نشان میدهد این هر دو ندای داخلی از هم جدا نیستند، و هر دو آواز آرزوهای پس پاشده اند . تسویل نفس اماره آواز شری است که عقب زده شده است . صدای وجدان ناله خیری است که پایمال شده و میخواهد خود را بمنصه شعور برساند . و قتیکه سایقه های مابه تسویل شرارت تحریک می شوند ، میتوانیم گفت که نفس مابه اماره کی شروع نموده است ، ولی و قتیکه جانب زیبائی های خیر دعوت می شویم یقین است که وجدان مابحرکت آمده است . تسویل نفس اماره صدای شر نهفته و پس پای شده ایست و آن وقتی صورت میگیرد که خیر بروی کار آمده و بر شر غلبه یافته باشد . دعوت وجدان ندای خیری است که پایمال شده و شریبران پیروزی یافته است ، مرد خوب کسی است که دارای عواطفی باشد مانند رحم و عدالت و کرامت ، این مرد خوب گویا ظلم و بی عدالتی و حرص را پشت پای زده و آنها را زندانی کرده است ، ولی این زندانی ها همیشه میگویند که از آن زندان گریخته و خود را به فضای آزاد شعور ظاهری برسانند ، و چون آن مرد ، مرد خوبی است ، لاجرم این آرزو های زندانی که او را تسویل میکنند ، باید طبعاً بد باشند . و از طرف دیگر مرد بد کسی است که ذمایم را دوست داشته خود خواهی و پستی و رفیلت را اختیار کرده ؛ و باقی سجایای نیک امثال نیکی بدیگران و علو همت و فضیلت را بدرد و مهر جور ساخته است ، در این شخص که سجایای نیک محبوس و مهر جور شده اند ، حتمی است که دائم می کوشند خود را از حبس و تبعید نجات دهند ، و ازین سبب صدای وجدان و نفس لواحه بگوش او می رسد ، و او را به اینککه مهربان شود و علو همت داشته باشد و کریم الطبع گردد ترغیب میکنند .

گویا تا وقتی که بدیم نفس لوا مه و وجدان تلقین می کند، و وقتی که خوبیم نفس اماره بنای تسویلات را می گذارد. پس مردی که کاملاً دارای نفس خبیث است، نفس اماره باو کار ندارد، و هم مردی که تماماً خوب و دارای نفس مطمئننه است، نیز زیرلوم لوا مه آمده نمیتواند. اینرا هم باید بگوئیم که خوب بود نسبت بمفکوره هر شخصی نسبی گفته میشود و مفکوره بدو نیک هر شخصی از شخص دیگری مختلف است. زیرا ممکن است وجدان دامنگیر شخصی که خانه را غارت می کنند نشود، ولی اگر بکشتن شخصی اقدام می کند وجدان کرببان او را بگیرد. گویا نبودن وجدان در واقعه اول الذکر علامه این است که مرد مذکور شخص بدی است، اما این که وجدان کرببان گیر او شد؛ و او را از عمل قتل جلو گیری کرده، دلیل این شده می تواند که خیر تا یکدرجه در نهاد او بوده که وجدان صدای آن خیر است.

از طرف دیگر آنها ئی که ضمیر، ایشان را بر خطا کاری ایشان مواخذه می کنند مردمی می باشند که نسکو کار نبوده، و باید بدم محسوب شوند. آری! ایشان بدانند نسبت به مفکورات خود، ولی باز بهتر اند از ان غارت گرانی که هیچ ضمیری ندارند که بوسیله آن از غارت گیری متحسب گردند.

گاهی هم شده است که خودی انسان بر خود قضاوت کند و نقایص خود را تعقیب و تفتیش نماید که شاید درین حال عقده های خود را به شعور رسانده و وظیفه وجدان را ایفاء کنند. و این وظیفه است که از روح ها و مفکورات بس عالی و وجدان های بسیار حساس سر میزند. هر تسویلی که بما می شود دمانند هر مرض اعصاب، تا اندازه زیادی مطلوب و مکسوب خود ماست و اگر اینطور نباشد، پس بگفته هید فیلذ چرا میتواند ما را ترغیب بدهد؛ بلکه خود ما خود را تسویل و ترغیب می کنیم؛ مبادی که داخل روح است موثر یگانه است در سلوک ما؛ و هم در امراض عصبی ما، هنوز بعضی هستند که گمان می کنند که تسویلات و ترغیبات تماماً از خارج می آید، در حالی که هیچ تسویلی نمی تواند کوچک ترین اثری بر ما بکند تا آن تسویل از طرف بعضی آرزوهای داخلی ما تأیید نشود و لو که آرزوهای مانهفته یا عقب زده هم باشد. ما را دنیا و یا جسم و یا شیطان فریب داده نمیتواند؛ اگر نفس بآن شریک نشود

آدم (ع) ملامت را بگردن حوا می انداخت و حوا شیطان را ملامت میدانست . ولی خداوند عالم سرائر است و هیچ گاه بازی نمیخورد . و ازین است که همه شانرا از جنت برون راند . اما وقتی که از جنت برآمدند آدم و حوا فهمیدند که محرك ایشان داخلی بوده و تسویل خارجی نیز از نفس شان نائید یافته است ، و از این است که به توبه و استغفار و انابت پرداختند و تنها نفس خود را هم ظالم و هم مظلوم شناختند .

در معالجه انحرافات اخلاقی مثلاً : درباره می پرستی (افراط و ادمان خمر) نقطه حساس این نیست که تسویلات را ملامت کنیم ، بلکه اصل این است که این آرزو را بدرد بگوئیم .

(۱۶) سلوك : لفظ سلوك بعضی اوقات بمعنی وسیع تری استعمال شده است که شامل همه اعمال حیاتی است و یا همه اعمال حیاتی که متوجه غایه باشد ، که قرار روایت مکنزی ، سپنسر سلوك را به این معنی استعمال کرده است . و حتی نامبرده حرکات حیوانات ناعمه را نیز سلوك نامیده است ولی سلوك نباید به این وسعت اطلاق شود ، و اگر چه حرکات حیوانات ناعمه نیز بدون غایه نیست ، ولی درین هم شبهه نمیباشد که آن غایه ، غایه شعوری قصدی گفته نمیشود ، و ازین است که کانت افعال ارادی را چنین میگوید : که متوجه مفکوره غایه است . که درین صورت گمان نمیشود حیوانات بلند تری که بواسطه سلیقه رهنمائی میشوند اینچنین مفکوره داشته باشند ، حیوانات جانب غایه حرکت میکنند ولیکن جانب آن غایه قصد حقیقی ندارند . آنها غرضی دارند اما مقصدی ندارند . ولی با این هم سپنسر معترف است که اعمال بدون مقصد در جمله سلوك محسوب نمیگردد ، و ازین رو بهتر است که لفظ سلوك را بآن افعال محصور کنیم که نه تنها به غایه تطبیق شده میتواند ، بلکه بصورت قطعی مولود قصد باشد . سلوك يك انسان عبارت است از نظام مکمل آن اعمالی ، که بر حسب سنجیه او بعمل آمده باشد .

۱۷ حالات و ظروف : سابق گفته شد که سلوك به سنجیه ارتباط نزدیکی دارد

ولی البته اعمالی که در اثر ظروف يك فرد ایفا میشود ، نه تنها بر طبیعت منظم و حدت شعوری او متکی است ، بلکه بر شرایط و محیطی که حیات او از بین آن عبور میکند نیز اتکا دارد ، و ازین سبب است که بعضی ها گفته اند که سلوك انسان مربوط به سنجیه و ظروف است .

اکنون جای آن است که باید در اطراف ظروف و حالات غور کنیم :

پیش از همه باید بخاطر بیاوریم که اگر ما میخواهیم اهمیت علم الاخلاقی ظروف و حالات يك انسان را بدانیم . باید این دو فکر را از خاطر برون کنیم : یکی اینکه ظروف و حالات را نسبت به حیات انسان يك محیط خارجی صرف بدانیم ، و دیگری همه واقعات معاصر عمل را در جمله ظروف و حالات محسوب نمائیم . مثلاً اوضاع کواکب سیاره ، حالات مد و جزر ، سمت حرکت باد ها و غیره ، و همچنین تشکیلات طبقات الارضی مملکتی که انسان در آن زیست میکند ، نیز تماماً از جمله ظروف و حالات پنداشته نشده است . اگر چه ممکن است از بین مواد طبقات الارضی زر و ذغال را در جمله ظروف و حالات موثر سلوک آورده است ، و نیز توانگری و فقر ، صحت و سقم را ظروف مهم تری بشمارد . و همچنین محیط اجتماعی انسان نزد نامبرده در جمله ظروف موثر بحساب میرود . ولی این کار طوریکه ظاهراً معلوم میشود ، آنقدرها آسان نیست که ظروف و حالات انسان را از نقطه نظر علم الاخلاق مشخص کرده بتوانیم . و بهر صورت ظروف و حالات انسان نسبت به او امر خارجی نیست ؛ و آن را خارجی هم باشد باز هم جزو حیات او شده است و ازین است که شناخت ظروف و حالات بیشتر متوقف است بر سنجیه انسان .

( ۱۸ ) عادات : ارسطو اهمیت عادت را در مقابل اصول سقراط قرار میدهد . سقراط میگفت که فضیلت نوعی از معرفت است . ولیکن این دو عقیده به آن اندازه که ظاهراً مخالف همدیگر معلوم میشود آنقدر مخالف نیست . ممکن است هم بمانند فلاطونی نو و فارابی عقیده دارد که این دو نظریه از هم چندان بخلاف ندارند . ممکن است میگوید فضیلت بهمان اندازه نوعی از معرفت است که بهمانقدر نوعی از عادت نیز هست که گویا فضیلت به هر دو متعلق است . و هر کدام از سقراط و ارسطو يك پهلوی آن اهمیت بیشتری قائل شده اند . مرد با فضیلت کسی است که همیشه در عالمی زیست می کند که آن عالم را وظیفه بناء نهاده است ، و زندگی میتواند و مسلسل درین عالم وظیفه ، در حقیقت عبارت است از عادت . و اما در عین حال این فضیلت نوعی از بصیرت و معرفت هم گفته می شود ، مردی که در عالم های مختلف زیست می کند ، اشیاء را عادتاً به راه های جدا گانه می بیند ، یعنی از بین شیشه های ملونی مشاهده می کند ، و

ازین سبب برای اینکه دارای فضیلت باشیم باید عادتاً ما لك بعضی انواع معرفت و بصیرت بگرهیم. و به این طور نظریه سقراط و فکر ارسطو هر دو صحیح است؛ فضیلت هم نه نوعی از معرفت است و هم نه نوعی از عادت است؛ عادت در حقیقت به اصطلاح اخلاقیون عبارت از رسم و رواج ما نیست و نه همسنگ اوضاع و رفتار و گفتار ما، و نه همپایه طرز لباس پوشی و نه هم بالاخره طبعاً از انفعالیست که آنها را کارهای اتو ما تيك درجه دوم میگوئیم، بلکه عادت در اصطلاح اخلاق، تعود قصد و اراده است، عاداتی که اهمیت اخلاقی دارد عاداتی است که مربوط با انتخاب عمدی و قصدی است، و انتخاب عمدی متکی است بر عمل و فکر. برای اینکه ماحق و صواب را انتخاب کنیم و بفکر این باشیم که اینطور انتخاب دارای اهمیت اخلاقی است، ما باید بدو آبدانیم که حق و صواب چیست؟ اگر تیر ما از قضایر هدف اصابت میکند، نباید بگوئیم که ما هدف و غرض صحیح و حقانی را انتخاب کرده ایم، اراده و قصد صحیح متکی بر بصیرت راست و صحیح است، اما اینکه آیا ممکن است که بدون قصد حقانی، بصیرت راستینی داشته باشیم، مسئله دیگری است که عنقریب به آن تماس پیدا میکنیم؛ ولیکن چیزیکه فعلاً سردست است این است که بپذیریم سقراط از گفته خود که «فضیلت نوعی از معرفت است» چه مقصدی داشته است. مقصد او متکی بر این نقطه نظر است که مرد فاضل دارای نوعی از بصیرت عقلی میشود؛ و در عین حال میبینیم که ارسطو هم راست گفته که «فضیلت عادت است» ولیکن این عادت که منظور ارسطو است عبارت از محض يك عمل ارادی و قصدی نیست، بلکه مراد او از عادت يك حالت مستدام و متواتر سنجیه، و يك اشغال عمیق و پایه داريك «دنیای» معین است.

نقطه دیگری که درین باره باید در نظر ما باشد، این است: اما اینکه به اینطور عادت میشود لذت میبرد، مرد یک سنجیه خوب دارد، کیفیت که دلچسپی مهم او در بین يك نوع عالم اخلاقی معینی قرار میگیرد، پس مرد یک سنجیه باشد، و بر حسب دلچسپی خود کار کند طبیعی است که کسب لذت میکند، و ازین

است که باز ارسطو میگوید: «هیچگاه انسان خوب شده نمیتواند تا وقتی که از اعمال شریفه لذت نگیرد؛ و نه هیچکس مردی را که از فعل عاد لانه خود لذت نگیرد، عادل گفته میتواند؛ و نه هم سخی آن کسیست که از سخاوت کسب لذت نکند و علی هذا القیاس» علاوه بر آن عادت طبیعت ثانی میگردد و از این سبب اعمالی که عادت میشود غالباً بحیث يك غریزه گشته و در ایفای آن هیچ نوع زحمتی حس نمیشود.

از جمله صفات ذاتی عادت این است که همه طوعی و بد و ن کدام تسکلیف از انسان صادر میگردد که گویی از محرك غیر شعوری نبهان میکنند، این عادات دو منبع دارند: یکی مزاج و خصلت؛ و یکی هم عقده ها. «عادات بد» امثال بد مزاجی و انحراف و عدول از طبیعت و عادت انکار ذاتی تماماً از خاطرات بد پایمال شده، یعنی از عقده های بد، سرچشمه میگیرد، عادات خوب مانند عادات مطالعه و عادات بذل و کرم و عادات حسن خلق، از خصلت ها و سجا یا ئی نشئت میکنند که انسان آنها را کسب و قبول مینماید.

در پس هر عا دنی جذبه ایست که محرك آن عادت گشته میشود، اگر چه عقاید عامه برخلاف این قاعده است، ایشان میگویند اسباب بعضی از بی انتظامی های عصبی و سلوکی، امثال لقوه های عصبی، بد مزاجی، میلان انکار ذاتی، بعادت محض تکیه میکند و جذبه را در آن دخلی نیست؛ و ازین رو در نظر ایشان عادات عبارت از اعمالی است که جسم و یا عقل فقط ازین جهت آنها را ارتکاب میکنند که قبلاً ارتکاب کرده است؛ و بد و ن این دیگر دلیلی برای عمل آن موجود نیست. ولی به عقیده هید فیلد و باقی پیروان جیمز James ممکن نیست که عادات خالص و بدون جذبه موجود باشد. جیمز میگوید اگر شما پارچه کاغذ و یا قماش را قات کنید یقین است که این اشیای قات شده بقات شدن خود میلانی میکنند؛ ولی این میلان آن ها بقات شدن، عادت گشته نمیشود، بلکه ذاتاً تبدیلیست در ساختمان آن کاغذ و یا قماش، نه در وظیفه آنها. و قتی که کاغذ قات شد آنگاه آن کاغذ دیگر نمیتواند سر خود بوقت خود قات شود، و نه هم بد بختانه پتلون ما که اگر يك دفعه او توشد، هر شبه بوقت خود بتواند سر خود قات خود را تجدید کند.

بلی اگر يك وظیفه؛ خواه عقلی باشد و خواه جسمی، بروی کار آید شبهه نیست که بهمرای آن تبدل ساختمان عقلی و یا جسمی نیز صورت میگیرد، که این تبدل موجب آن میشود که عمل تکرار شود، ولی باین هم این تبدل نمیتواند که عملی را ایتکار کنند، و یا در ذات خود عادتی را تشکیل دهد. بطوریکه هر عادت فیزیولوژی محتاج بمحرك خارجیت، بهمین صورت، هر عادت عصبی و یا عقلی محتاج جذبۀ است که آنرا تحريك میکند. و اگر چه این جذبۀ بههیچ صورت خود را ظاهر هم نکند. مردی که از زلزله میترسید شبی بساعت دویجۀ شب يك تکان شدید زلزله بیدار شد و يك دهشت شدیدی دچار گردید که این دهشت در او بحیث عقدۀ جای گرفته و موجب عادت او شده بود؛ و چون این عادت بادو بجۀ شب همراهی داشت، لذا هر شب بهمان ساعت، شخص مذکور از خواب بیدار میگردد. پس در ماورای این عادت، عقدۀ بود که با جذبات خود آن عادت را سلسله جنبانی میکرد.

و این است حال همه عادات سلوک و سجیه؛ و اگر انسان مبدء هر عادت را جستجو کند خواهد دید که مبدء آن اصلاً کدام جذبۀ بوده که بآن ارتباط داشته است و کنون آن جذبۀ حرکت کرده که موجب عمل آن عادت شده است؛ و حتی که عادت هر روز در حقیقت اظهارات آن آرزو هاست که پس پاشده است. این نظریه در معالجه عادات بد، و تشکیل عادات خوب خیلی مفید است، هیچ عادت خوب را ای قیمت حقیقی شده نمیتواند، الا اینکه در پشت سر آن يك دستۀ بزرگی از سجایای صحیح جذباتی موجود نباشد. عادات خوب اگر از جذبات صحیح الهامی نداشته باشند دیگر دوام و بقائی نخواهد داشت، و بهمانند تقویم پاریس بزودی از کار خواهد ماند.

اگر عادات ازین نقطه دیده شود که (عادت محض است) در آن وقت باید چنان عقیده کنیم که معالجه آن باید بطول زمان و تربیۀ طولانی و ایجاد عادات خوبی که مخالف آن باشد صورت بگیرد. ولی اگر عادات از پهلوی این عقیدۀ تازه مطالعه شود، و عقیده شود که اینها از يك منبع جذباتی تغذیه و تنمیه میشود، پس درین صورت علاج اصلی آنها چنین خواهد بود که همان عقدۀ جذباتی که سر چشمه حقیقی آنهاست



از بین برداشته شود، تا بفعوری این عادات نیز طبعاً خود بخود از بین برود. زیرا که جریان آب خود بخود فوراً بمجرد قطع شدن سر چشمه، قطع شد نیست.

همه قوانینی که در دنیا برای تشکیل عادات خوب وضع شده است نمیتواند که يك عقده بد و مریضانه را که موجب عادات بد شده است استیصال کند. مثلاً طوریکه هیدفیلد حکایت میکند: خانمی بشدت میکوشید که عادات خوب را در خود تشکیل کند و حتی خیلی سعی بود که همه ضوابط جیمز را درین باره عملی نماید و بالاخره هم توانست که تا يك اندازه با خاله خود بسازد، و این خود علامه بود که شاید بتواند با دیگران نیز گذاره کند. ولی خاله او طبعاً خانمی بی ذوقی بود و هیچ نمیدانست که کدام وقت بمیرد و ازین بی ذوقی خود روزی مرد که مصادف بود با انعقاد مجلس تیار. و همان روزی بود که خاله نم مذکور دید که این همه زحمات او درین باره بی فائده است، زیرا که همه مردم مانند خاله مرحومه اش بی ذوق اند.

و ازین است که دیده میشود، بمجردیکه عقده ها از بین میروند، عادات مربوطه آنها نیز بطوری قطع میشود، مانند اینکه قطع جریان برقی؛ چراغ های برق را خاموش میکنند. و این عملیه در بدوشیوع دین مبین اسلام بخوبی مشاهده شده است. زیرا تبدیل دین عموماً عقده ها را از بین میبرد و ازین است دیده شده که اشخاص بدعادت؛ و بد عمل؛ و کج خلق و پیر قساوت، بمجردیکه بدین اسلام مشرف شده اند، همه آن خلق های جاهلیت را به يك بارگی از دست دادند، و اذهان شان از همه نقوش سابقه پاک شده و برای انطباق ملکات و مکارم حضرت متمدن اخلاق (س) حاضر گشته است.

و وقتی که عقده ها با جذبات خود از بین برود، عادات بطوری از بین میرود که دیگر عود نمیکند؛ و حتی مثلاً شخص باده پرست دیگر نمیخواهد که کاس پر و قدح خالی را در مقابل چشم خود ببیند.

## (۱۹) خودی منظم: لفظ خودی شاید بمعنی زیادتی تعبیر شود. و واقعاً

پیش از آنچه مردم تصور میکنند انسان دارای خودی های متعدد است: او بخانم خود خودی علیحده ایست و به اطفال خود خودی جداگانه است، بشریك معامله خود دارای خودی نوع دیگری است، و بخداوند خود خودی مخصوصی را میپسوراند.

و اینجا موضوع ما آن خودیست که ما آنرا عموماً می شناسیم و آنرا خودی «منظم» و یا خودی مسلم می نامیم، و همین خودیست که بهمه مطالب عملی در کار میشود. بطوریکه غریزه ها در اطراف اشخاص و یا مفکوراتیکه پذیرفته شده اند، جمع و ترتیب میشوند و عاطفه را تشکیل میکنند؛ بهمین صورت عواطف نیز بت خود گرد مفکوره ها جمع و ترتیب میگرددند و این خودی را تشکیل میدهند.

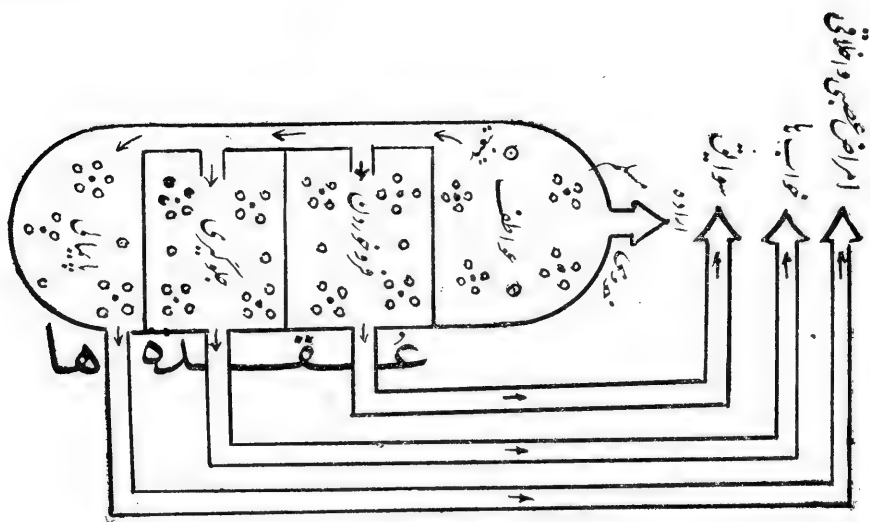
«خودی منظم» را هیدفیلد چنین تعریف میکند: «جمع و ترتیب عواطف و خصال مسلمه». این خودی متشکل است از همه عواطفی که جانب خانه، خانواده و کشور؛ و نیز عواطفی که جانب زیبا پسندی، محبت خیر، راست پوری داریم، و نیز مرکب است از چنان خصلاتی که ما اندر روح صمیمیت و برده باری و همت است. و شاید هم از طرف دیگر خودی متشکل از عواطف و خصلاتی مانند قساوت، شهوت، حرص و جبن باشد. ما باید این (خودی منظم) را از آن «خودی» که تماماً خودی نفسی است جدا بشناسیم، و قتی که میگوئیم: «من» از سوايق خود جلو گیری کرده ام، «من» نگذاشتم که عرضه خواهشات خود شوم. پس ما «من» را در اینجا بر فردیکه تماماً نفسی است اطلاق نکرده ایم و مقصد ازین «من» فقط آن جزء فرد نفسی است که بمقابل سوايق و خواهشات ما ایستاده شده است و اینست خودی منظمی که در مباحث اخلاق عملی اصطلاح مهمی شده است.

ما این خودی را شاید «خودی مقبول و مسلم» نیز بگوئیم زیرا که این خودی متشکل است از آن افکار و احساسات، خواهش ها و مقاصدیکه ما آنها را از خود جدا نسیم و شناخته و قبول کرده ایم؛ و به همراه آنها است که ما خود را همیشه یافته ایم؛ و هر وقت که «من» گفته ایم توأم به این افکار و احساسات و خواهش ها و مقاصد بوده است. «من» متشکل است از آنچه که من در «خود» قبول کرده ام و این است خودی بمعنی کلمه. این خودی از «خودی عمیق» نیز جدا است؛ زیرا این هم عقیده شده است که

ما و برای عملیات علم النفسی، «خودی» عمیق تر و عالی تر نیز موجود است که به  
 حیث مبدأ توحید همه عواطف؛ و مرکز اتصال آنها شناخته شده است. که گاهی کلمه  
 «خودی» به آن خودی عالی و نهائی نیز استعمال شده است؛ ولی آن چیز است که فعلاً در اینجا  
 موضوع بحث شده نمیتواند؛ و اینجا مراد ما از خودی همان منظومه عواطف و خصال است.  
 اگر چه شاید این سوال هم پیدا شود که اگر خودی مجموعه عواطف و خصال  
 باشد پس آن قوه ورشته که اینها را با هم جمع نموده است چیست؟ و مبدأ ارتباط  
 این انتظام کدام است؟ بلی! قوه جامع و مبدأ ارتباط، همانا این است که همه اینها  
 جانب يك مقصد مشترک پویان شده اند و ما از این سبب آنرا (خودی منظم) میگوئیم  
 که این خودی جزوی است از مجموع خودی فردی ما؛ ولی چون مقصد و مرکز مشترک  
 دارد- لاجرم این جزء هم بحیث يك وحدت، شکل مجموع را بخود گرفته و وحدت آن  
 در اثر وحدت وظیفه آنست. هر عضویت از آن سبب به حیث يك عضو واحدی شناخته شده است  
 که عنا صری که آن عضو را تشکیل داده اند، بحیث مجموع در راه يك مقصد کار  
 میکنند، و در حقیقت این چیز است که آنرا بحیث عضو واحد معرفی نموده است.  
 و بر همین اساس است که همه حجیرات اعضائی ما نند، دل و شش و غیره؛ چون يك وظیفه  
 متوجه اند؛ از آن سبب نام يك عضویت جدا گانه یافته اند؛ و باز عیناً بهمین ترتیب است  
 که همه اعضای جسم بمشارکت همدیگر وظیفه رایش میبرند، و با این طریق عضویت فردی را  
 بمیان می آورند؛ و باز اگر گمانی فراتر بگذاریم و ببینیم که تعداد زیادی از افراد يك چیزی  
 که مشترك است گرویده شده اند و در راه غایه و نصب العین واحدی جمع گشته اند، خواهیم گفت  
 که ایشان نیز يك هیكل منظمی را که ملت و یا حکومت می نامیم تشکیل نموده اند. پس دولت  
 نیز بمثل دیگر وحدت ها از يك تعداد افراد تشکیل شده است. نه محض ازینکه  
 این افراد را در خود جمع کرده است، بلکه ازین جهت که همه  
 ایشان را وظایف يك غرض مشترک یکی بیک را ندارد خسته است  
 و ایشان تا آنوقت، بحیث يك مجموع و يك ملت، شناخته میشوند، که با هم در وظیفه خود  
 مشترك باشند؛ و هر وقت که تشریک مساعی وظیفه شان از بین برود، آنوقت موجودیت  
 خود را بحیث يك ملت و یا يك کشور و یا يك مملکت از دست میدهند.  
 و بهمین صورت «خودی منظم» نیز متشکل است از يك تعداد عواطف و خصال که

هر کدام ازین ها برای خود موجودیت جدا گانه دارد ، ولی تا وقتی که موجودیت های این عواطف و خصال بصورت متحد برای يك مرام و يك نصب العین کار کنند. تا آن وقت خودی منظم ، در اثر این نظم و ترتیب ، موجودیتی خواهد داشت . پس خودی ذاتاً وحدتی است از روی وظیفه ، نه از روی ساختمان ، که ما باید این وظیفه خودی را طوریکه هیچ فیلد میکوید « اراده » بنامیم . اراده فعل خودی است و ازین جهت خودی بحیث يك عضویت و بحیث يك نظم و ترتیب ، متکی است بر اراده .

بطوریکه عواطف و خصال مقبوله موجب تشکیل « خودی » میشوند ، همان طور فعالیت خودی که جانب ایدیل پویان است ( اراده ) نامیده میشود . عقده ها چون قابل قبول نبوده اند طبیعی است که رد گشته اند ، ولی آنها باغریزه های نهفته که بطور طبیعی از عرض وجود ممنوع شده اند ، از طرف دیگر و راه دیگری بطرز قویتری بشکل سایقه ها ، خواب ها و علائم و ورشکستگی اعصاب ، و حتی برنگ عقده ها ، خود را نمایان ساخته و بطور منازعه با خودی منظم و اراده مشت و گریبان میشوند . چنانچه دایگرام ذیل تا درجه مسئله را تمثیل میکند :



این دایگرام تا يك اندازه میتواند در مفکوره خدمت کند ، آنچه که از عواطف و خصال قبول شده است ، خودی مسلم را تشکیل نموده است ، که به رهنمائی پیکان اراده بطرف غایه مقصود روان است . آنچه که از عواطف و خصال قبول نشده است همان است

که به برده های فرو خوردن، وجلو گیری، و پایداری، و فشار، تبعید شده، و عقده ها را تشکیل داده است، و این عقده ها میکوشند که برای خود راهی پیدا نموده و خود را به شعور رسانند، و بین اراده و مقصد؛ سد و موانعی ایجاد کنند. گویا مجموع دایگرام عبارت است از خودی نفسی؛ و حصه پیش روی عبارت است از ( خودی منظم و یا خودی مسلم ) . و ازین بخوبی ظاهر میگردد که باید اهمیت اراده را در سلوک انسانی بخوبی بشناسیم و هر وقت که خودی نتواند بحیث يك وحدتی ایفای وظیفه کند، بهمان وقت خودی از بین میرود، و بزودی از هم می یاشد و اعمال و سلوک ها بحیث اجزاء را گم شده و بی نظم از هم مجزی میشود، و غریزه ها و سوابق؛ سر یله و سر خود میگرددند؛ که مادر خواب و در عالم هذیان، عین خودی های خود نیستیم، اگر چه همان فرد های نفسی بوده و هستیم. کوشش بزرگ حیات ما اینست که خود را در يك وحدت عالی ترو مکمل تر بنا کنیم و کرامت حقیقی خود را بدست آوریم. این اشتیاق جانب تکامل، یکی از عناصر جوهری ماهیت ما است و يك سوق فطری است که از آن سر باز زده نمیتوانیم.

هر زمان که اراده از اجرای وظیفه میماند بهمان لحظه خودی هم از بین میرود و ازین است که مرد قوی الاراده طبعاً ذاتیات و سنجیه قوی دارد. ذاتیات انسان کیف «خودی» است و اراده، وظیفه «خودی» است، و هم اراده علامه فعالیت حیات یعنی حیات خودی است. تا وقتی که انسان اراده خود را بسکار می اندازد نشانه خوبی است که سنجیه و ذاتیات خود را حفظ کرده است.

(۲۰) اتساق سنجیه : حیات اخلاقی، طوری که گفته شد عبارت است از تعمیر يك سنجیه؛ و آن عبارت است از زنده کبی کردن در يك دنیا ی معین، که این دنیا همیشه خواهش مند است که عزم ها مصمم و نوع آرزو ها هم آهنگ باشد و ازین است که میتوان از اعمال اینچنین سنجیه پیش کوئی نمود؛ و این است سنجیه کسی که او را مستقیم الاحوال میگویند. و این سنجیه است که بعضی کارها را ایجاب میکند؛ و نیز بر همین معنی است که گفته اند که «ضرورت برای حیات اخلاقی ضروری است» ولی این ایجاب و ضرورت منافی روح حقیقی آزادی نیست. زیرا ضرورت عبارت از اتساق يك سنجیه است و آزادی از طرف دیگر صرف بمعنی این است که خارج از سنجیه کدام عزم و تصمیمی از هیچ طرف جانب فعل به عمل نیامده است. پس يك مرد بد، يك مفهوم میتواند و بمفهوم دیگر

نمی‌تواند که مصدر رفع‌ل خوب شود . او نمی‌تواند که مصدر کمار خیر شود ، زیرا که اینطور يك كمار خیر از آن چنان سنجیه بد بعمل آمدنی نیست . يك درخت فاسد نمی‌تواند میوه خوب بدهد . ولی مرد بدنیز می‌تواند که عمل خوب کند ، زیرا که ماورای سنجیه بد او دیگر چیزی موجود نیست ، که بتواند او را از عمل نيك بازدارد .

## (۲۱) تطوع (۱) حیوانات : اگر ما آزادی عمل حیوان را به جماد و نبات

مقابله کنیم بخوبی خواهیم دید که در حیوان يك نوع حرکت ارادی موجود است ، زیرا که اقدام آن به جنبش و به عمل مانند سنگ و چوب ، مربوط به چیزهای خارجی نیست . بلکه سلوك آن تماماً بر حسب احساسات داخلی آن است . علماء طبیعی میگویند که : سنگ هم تماماً به محرك خارجی حرکت نمی‌کند . هیچ صخره ممکن نیست بدون رضای خودش بر زمین بیفتد ، آنچه‌ی را که ما قوانین طبیعت می‌نامیم و بفرمان آن صخره از زمین سر می‌کشد و یا باطاعت آن صخره بر زمین می‌افتد ؛ آن چیز قانون طبیعت صخره نیز می‌باشد . طوریکه قانون اشیاء خارج صخره نیز هست . زوفا ؛ می‌بالد و بدیوار بالا میرود و بدرخت می‌پیچد زیرا هیچ چیزی آنرا ازین عمل آن مانع شده نمی‌تواند ، زیرا که قانون عام فطرت آنرا چنین امر کرده است . پس قانون فطرت در داخل آن ؛ و هم در خارج آن يك پیمانۀ و يك قوت است . سیارات همانند هیا کل درخشان ؛ آزادانه پیرامون خورشید می‌گردند (۲) و خورشید آنها را جذب می‌کند ، ولیکن اگر در آنها میلان مجذوب شدن نباشد ، خورشید آنها را جذب کرده نمی‌تواند ، و باین هم نمی‌توانیم بگوئیم که سیارات و یا طبایع بیجان در حرکات خود کدام تطوعی دارند . تصمیم حرکات سیارات بذریعۀ خودشان نیست زیرا که «خودی» در ایشان موجود نیست و فقط قانون است که هم در داخل ؛ و هم در خارج ایشان وجود و حکم فرمائی دارد . و نیز دران موجودات جوی هیچ مرکزیتی موجود نیست که حرکت آن نسبت داده شود ، ولیکن در جانوران واقعه این طور نیست ، در جانوران «خودی» موجود است و هر کزی هم است که حرکات به آن نسبت داده شود و آن خودی و آن مرکز

(۱) تطوع یعنی Spontanety

(۲) عین عبارت هیکل است که از مکنزی نقل شده .

عبارت است از شعور و از وجدان (۱) و ازین مرکز است که حرکات نشئت میکنند و ازین جهت است که آن حرکات را تطوع نامیده ایم.

(۲۲) آزادی انسان: و باین هم حیوانات، آزادی کاملی را بمعنی کامه مالک نمیباشند،

خودی آنها صرف عبارت است از خس آئی آنها. حیوانات «عالم» مشخصی ندارند که بآن رجوع کنند. ولی «خودی» انسان عالمی است که انسان از روی عادت در آن زیست میکند. که حیوانات باین معنی آزادی انسان را ندارند. اگر ما فرض کنیم که حیوانات فکر میکنند و یا سخن میگویند، یقین است که اگر فرضاً این طور اعمالی به آنها نسبت داده شود؛ این نسبت به «خودی» شان داده نمیشود؛ بلکه بگفته مکتبی منسوب است به جذبات آئی ایشان. اگر چه یقین است که بعضی تداعی و تسلسل در اعمال حیوانات هست و هم یقین است که تا اندازه ازان پیش بینی هم شده میتواند، ولی این حیوانات مرکز عمومی ندارند و هیچگاه دارای فکر نیستند و بالعقیده نمیتوانند لحظه های شعوری خود را زیر یک وحدتی بیاورند. اما انسان بالعکس در بین عالم «سجیه» خود زندگی میکند و چون جذبات آئی او هیچگاه از سجایای ذاتی او نمایندگی کرده نمیتواند ازین رو این جذبات در حقیقت مال او شناخته نمیشود. اعمال او وقتی اعمال خودش شناخته میشود که «خودش» آنرا اجرا کند و به عبارت دیگر وقتی که اعمال او ذاتاً از مرکز «دنیای» اعتیادی او نهان کنند. و باین صورت انسان دارای عالم مرکزی عملی است که زیر نظام عقل و بدستور آن کار میکند. و باین مفهوم است که اعمال او تماماً آزاد است که حیوانات باینکه اعمال تطوری دارند، باین آزادی نمیرسند.

(۲۳) بلندترین آزادی: و باینکه سنگ تماماً باراده خارجی حرکت نمیکند و باینکه

حیوانات از خود تطوعی دارند. ولی انسان آزادی را بیک مفهوم بلندتری نسبت بآنها مالک است، ولیکن آیا همین آزادی عادی انسان بلندترین آزادی است و یا اینکه ازین هم آزادی بلندتری موجود است؟ آری ازین نیز آزادی بلندتر و بعبارت دیگر «خودی» عالی تر و بلندتری

نیز وجود دارد که عبارت از خودی عقلی باشد. یعنی آزادی عالی تر و بلندتر که بلندترین آن است که از مرکز فرماندهی «خودی» عقلی صادر شده و بسا واقع شده که انسان حس کرده که عمل غیر عقلی او در حقیقت عمل خودش نبوده است. وقتی که یوشع بن نون ماهی را فراموش کرد، دانست که این فراموشی از خودیء مانند او پایان تراست و ازین است که آنرا بدشیطان نسبت داد.

انسان غالباً سه خودی دارد: یکی آن خودیست که یست و نه نشین در دجام زند گيست و آن خودیست که زمام اختیار خود را از دست میدهد و نفس و شیطان بر او حکومت میکنند و ازین است که خداوند خمر و میسر را که اعمال اشخاص پست است، بدشیطان نسبت میدهد. دوم آن: عبارت از خودی متوسطی است که در عالم اعتمادات ما وجود دارد و سنجیه اکثریت را تشکیل میکند و همین خودی است که خداوند دوباره آن میفرماید: «انسان در زیان است و» «انسان در سختی شاکلی و در آسانی بخیل است» سوم آن: خودی اعلی و خودی برین است و آن خودیء است که بر حسب عقل راستین و قلب سلیم کار فرماست و آن است که سکینت، طمانینت می آورد و آن خودیست که با خدا است. خداوند میفرماید: «نینداختی آن گاه که انداختی و لیکن خدای انداخت» و این همان سنگیست که پیغمبر (ص) به بازوی اعتقاد جازم در روی چهل و بی یقینی و بداخلاقی انداخته بود. و آزادی حقیقی آن است که عمل از خودی عقل سلیم و مجرد نشئت میکند و ازین است که خداوند این عمل پیغمبر (ص) را آنقدر میستاید که آن را بخود منسوب میکند. زیرا استیاض بیشتر به آن افعالی متوجه است که اختیاری باشد. و فعلی که اختیاری نباشد فعل انسان نیست. و انسان به فعلی که نکرده است موجب ستایش شده نمیتواند. خداوند میفرماید: «چشم دارند که ستوده شوند بکاری که نکرده اند» در خودی پست که اول ذکر شد، آزادی وجود ندارد. زیرا در انحال، «خودی» انسان، بنده و برده جذبات و سوا ثق است. در خودی متوسط آزادی هم متوسط است زیرا سنجیه در آن «عالم» از شوائب جذبات خالی نیست اما انسان درین «خودیء» برین عقلانی خود دارای آزادی نهائی و برین است.



## (۲۴) اندازه جبر و اختیار: تا اینجا معلوم شد که انسان در «خودی» های

یست خود، اختیار کمتری دارد. و درین خودی ها بیشتر محکوم جذبات و سواائق است؛ و اختیار انسان در «خودی» های عالی زیادتر است؛ و این نظریه معقولیست؛ زیرا همیشه قوانین می گوشت که مکافات را بدون کم و کاست اعطا کند؛ ولی درباره مجازات سعی می کند که درجه کمتری را بدهد، و ازین است که در کتب آسمانی ایفای وعده حتمی است و اجرای وعده حتمی ندارد؛ زیرا اعمال خیر بیشتر اختیار است و در اعمال شرشائیه، جبروریتی موجود است. ولی باز هم چون مسئله جبر و اختیار، از قدیم تا کنون، مسئله مختلف فیه مانده است؛ باید درینباره قدری روشنی بیندازیم که خواننده اخلاقی ازین اختلافی که بعضاً بین فلاطون و ارسطو موجود بود در اسلام، بین جبریه و معتزله و هم در دنیای امروزه بین امثال شوین ها و روپینوزا، و بعضاً بین کانت و دیکارت، حکمفرماست قدری واقف شود؛ زیرا مسئله جبر و اختیار مسئله خیلی اساسی اخلاقی است و باید در آن قدری بحث نمود.

بعضی ها در جبر خیلی غلو نموده و انسان را مجبور محض تصور کرده اند و باینهم نگوئیده اند که انسان را از مسئولیت تماماً خلاص کنند؛ و از طرف دیگر دسته هم انسان را مختار مطلق دانسته و در عین حال باز هم درباره عقوبات او از قساوت کار نگرفته اند که در هر کدام این دو شق تناقضی موجود است زیرا اگر انسان مجبور محض باشد باید هیچ صواب و عقابی بر اعمال او مترتب نباشد؛ و نه در حق او باید ظلم محسوب شود. و هم کسانی که انسان را مختار محض می شناسند، باید اعمال جزوی و کلی او را زیر ترازی دقیق مسئولیت بیاورند و هیچ ذره را فرو گذاشت نکنند و از کم و کیف عقوبات چیزی را کم ننمایند. و ازین است که مذهب حق در اسلام همان مذهبی است که بنام (بین-بین) مشهور است که نه انسان را مجبور محض می شناسد و نه هم مختار مطلق، و بلکه بطوری که بعضی علمای حقانی گفته اند: «مختار نیست مجبور و قسا در است مضطر». که افعالش اختیاری و اختیارش اضطراریست» (۱).

(۱) ابن فوس عین عبارت محمود جو نفوری است در رساله جبر و اختیار.

در تمام دوره تعلیمی بشر، این نزاع جبر و اختیار موجود بوده و کمتر کسی توانسته است به این نظریه «بین-بین» قرار گیرد زیرا علماء اکثر امام بیشتر ی به علوم طبیعی داشته اند طبعاً جانب جبر را بیشتر گرفته اند و اگر توجه زیادتری بطرف روحیات مبذول کرده اند، زیاده تر طرف اختیار شده اند و حتی علمای اخلاق نیز اصلاً و بدو تمایل فلسفی مخصوصی جانب طبیعیات و بارو حیات یا باقی شعب فلسفه داشته و کوشیده اند اساس اخلاق را بر آن شعبه مخصوص خود بگذارند و ازین است که میبینیم فلاطون و کانت اخلاق را بیشتر از پهلوی طبیعت و ما بعد طبیعت میبینند و ارسطو و دیکارت بیشتر از پهلوی منطق و سپینسر و نیچر از پهلوی نشوء و ارتقاء؛ و سیمونز و رواقیون از نقطه نظر وحدت وجود.

پس از این سبب این اخلاقیون بر حسب مسلک فلسفی خود کوشیده اند که یکطرف آنهائی را بگیرند و لی بطرف اعتدال و بطرف وسط و بطرف اخلاق و محض از پهلوی نفس ماهیت اخلاق که همه هستی آن مرهون اندازه معین جبر و یا اختیار است، کمتر توجهی کرده اند. چنانچه اگر شما در نظریات ذیل نظری بیندازید، حقائق بشما معلوم خواهد شد:

طبیعیون میگویند باینکه غریزه های انسانی چنان میماند که انسان باید به (اختیار) مطلق معتقد شود؛ زیرا هر کس مستشعر است که من صلاحیت انتخاب آنرا دارم که این کار را نکنم یا نکنم، ولی مشاهده عمیق موجب این اعتقاد میشود که اجباری هم درین است. زیرا این هم نزد ما بمشاهده رسیده که ظروف و حالات (طوری که رابرت اون Robert Owen میگوید) ما را مجبور میکنند که باید مخصوصاً يك راه مشخص عمل را برای خود انتخاب کنیم؛ همه چیز هائی که در اطراف ما است (چنین بنظر میرسد که همه) يك جریان منظم فطرت است و نیز چنین میماند که مبادی علت و معلول و به عبارت دیگر قانون (علیت)، بر همه فعالیت های عالم کون حکمفرمائی دارد و هم دیده میشود که یکدسته علت ها حتماً همان تأثیری را

بمیان می آورند که در خور آنها ست. مفهوم اجبار این است که حالات موجوده حتماً توسط حالات و شرایط بیشتری نقشه و فیصله و انصراف یافته است و هم حالات موجوده بنوبت خود بصورت قطع سر نوشت حالات آینده را مشخص کرده است. یعنی که حال نتیجه حتمی گذشته است و آینده هم نتیجه ضروری حال.

حالات اشیائی که در بدو افرینش خلق شده است ایجاب آنرا نموده است که تاریخ تمام آینده کائنات را تثبیت کنند. زیرا فطرت، چنان معلوم میشود که در يك طريقه لا یتغیر ولا یتبدل که قبلاً از طرف مقدر حقیقی تعیین یافته است سیر میکنند و از سنت خود بیرون نمیرود. پس نظریه جبر اینطور میگویند که اگر کسی بتواند از شرایط و حالات موجوده، شرح و تفصیل مکمل و واقعی بدهد، در آنوقت انسان می تواند که حالات آینده تمام کائنات و حتی هر حصه آنرا معلوم کنند. شروع مبادی فلسفی جبر، طوریکه شاه سلیمان میگوید تاریخ در خشان را در ار و پا برای خود احصال کرده و شخصیت های بزرگی امثال گلیلیو و نیوتن، پیروان این مکتب اند. زیرا که ایشان معتقد یک دنیای میکائیل میباشند.

جان ستورات میل هم از معتقدین شدید این مکتب است که میگوید: اختیار، توسط محرک خود مشخص میشود و محرک هم تابع حال است که قبلاً مشخص شده است. و حالات روح و جسم هم در آن شامل است.

لاپلاس، بفکر خود، ممکن میداند که عقلی پیدا شود و انکشافات آینده طبیعت را الی مالا نهایی، پیش بینی و پیش گوئی کنند. ولی بشرطیکه او را از حجم و سرعت اجرام آن واقف بسازند. و لکن، اینرا خیلی شاذ میدانست که همه اجرام سماوی، قوانین جاریه و جاذبه فطرت را اطاعت میکنند و یک موجود کوچک زنده مانند انسان بقوانین بر ر غم همه این قوانین و حسب دلخواه خود و بر طبق سر کشی خود عمل کنند.

بعضی فرانسوی ها عقیده دارند که انسان به شمول جسم و روح خود بدون يك ماشین، چیز دیگری نیست.

بعضی از علمای فزیا لوثری و سیکالوثری عقیده دارند که اجبار يك شرح مناسبست از مظاهر حیه طبیعت، زیرا که قوانین میخانیک و طبیعی کیمیاوی علمی السویه بمواد زنده تطبیق شدنی است.

کامیابی تجربیات متعدد علمی در قرون ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ قوانین علمیت را خیلی تأیید می کنند و نظریه جبر را خیلی قوی می سازد، علی الخصوص و قتیکه يك امتحان عمیق و دقیقه که از مظاهر طبیعی بعمل می آید ثابت می کنند که طبیعت خودش بعضی قوانین ثابت و لایتنغیری را بطور قطع اطاعت می کند، و این عقیده هنوز قویتر میشود اگر همه امتیازات و فروقی که در بین مواد حیه و غیر حیه فرض شده است، رویهمرفته، از بین میرود. طوریکه امروز دیده می شود که تمامی حجیرات عضوی و غیر عضوی از يك نوع اجزای کیمیائی تشکیل شده و به همدیگر مشابهت تامی دارند.

ولی حیاتیون کوشش می کنند که بین جبر و اختیار يك مسالمتی بمیان آرند ایشان می گویند: دنیا اگر از پهلوی اشیای بیجان دیده شود. بدون میکائیک چیز دیگری نیست، ولی و قتیکه میکائیک به اجسام زنده تعلق می گیرد قدری تعدیل می گردد. ایشان می گویند که در حیات، مقصدی موجود است و عضویت های حیه بطور مجموعی خود، نیز عضوی محسوب می شوند. خاصیت اصلی مواد حیه اینست که برای يك مقصدی میگویند و آن مقصد اینست که نهو جسم و شعور را بطوری کنترول کند که مجموعه قوای میکائیک و کیمیاوی از عهده آن برآمده نمی تواند. هیچ شک نیست که حیات تابع شرایطی است که از طرف جسمی که حیات در آن زیست می کند بران تحمیل شده است، ولی باوجود این هم حیات تا يك درجه از حول و حوش خود بی نیاز و مستقل است. و از این جهت است که عضویت های زنده تماماً با عضویت غیر حیه مماثلت ندارد.

بنظریه حیاتیون، قانون علمیت، يك فرض مرجحی شمرده می شود. ولی نمیتوان آنرا بطور مطلق ثابت کرد. بطوریکه نبودن آن نیز بطور مطلق ثابت نشده است، و نیز در تجارب مختلف، نتایج مختلفی بدست آمده است، و ازین است که (برتراند رسل Bertrand Russell) معتقد است که علمیت در کنترول اختیاری انسان رول ضرورت و حتمیت را بازی نمی کند.

زیرا انسان از باقی مظاهر طبیعی اختلاف دارد . قانون علیت که علم آنرا ایجاد می کند از اختیار انسانی چیز جدا گانه است . زیرا يك حس محدود آزادی در اراده ما دیده می شود و آن هم تا وقتی که اراده ما نتیجه آرزوی خود ما باشد ، و اعمال ما توسط يك قوه خارجی بر ما تحمیل نشده باشد . زیرا آرزو های ما ذاتاً نتیجه شرائط موجوده جسم و عقل است .

پس معلوم شد که فلسفه غرب هم می خواهد به آن مرحله برسد که اسلام به آن رسیده بود . زیرا این فلسفه نیز می خواهد بگوید که انسان آزادی محصور و اختیار محدودی دارد و اعمال او اختیاری و اختیار او در بین حدودیست .

درین شبهه نیست که در قرن بیستم نظریه قوه آتومی « پلانک » يك عقیده جدیدی را بمیان آورد که طبیعت بطور لاینقطع عملیات خود را بیش نمیبرد و بلکه عملیات آن مستبدانه و بر طریقه جست و جنب فجائیست . « آین شتین » نیز اینرا در فیصله های منطقی خود تائید نموده و می گوید : انقطاعی که در عملیه طبیعت است با ضرورت قانون علیت را باطل میکنند .

مبدأ بی ارادگی طبیعت که از طرف آیزن برگ Hresenberg معرفی شده است برای ما محال می سازد که بتوانیم بدانیم که طبیعت کدام وقت فعالیت میکند . این عدم ایقان يك چیز عندی محض نیست بلکه چیزیست که ( بفکر ایزن برگ و امثال او ) لازم کائنات است . فیلسوف های باستان می گفتند که طبیعت برخلاف خلاء است ولی کنون گمان می کنند که طبیعت برخلاف اتصال و تسلسل و بر ضد دقت است .

درین روزها جبریت فلسفی تائید کمتری را حتی از طرف طبیعیات نیز می باید ، بیش گوئی که بیشتر تصور می شد ، کنون بدون يك احتمال محض ، قوت بیشتری ندارد . زیرا معرفت بزرگتر این قدر می تواند که تخمین بزرگتری را در آن باره تقدیم کند ، اما نمیتواند ایقان حقیقی بدهد . در يك پیمانه بزرگ مظاهر : يك انداز جبریت موجود است ولی در يك پیمانه کوچک مظاهر جبریت ، بیش از يك اندازه کوچکی نیست ، آنوم ها مانند باقی جمعیه های بزرگ توسط اجبار سر نوشتی خود كنترول نمیشود ، بلکه توسط احصائیة قوانین رجحان مراقبت میگردد .

پس بر حسب نظریه علمای ذراتی و بر حسب این مقایسه ، باید که در سلوک افراد  
چندان ایقانی نباشد . زیرا که به عقیده طبیعیون جدید ، جبر ، 'گردر عالم آنوم استعمال  
شود بیمورد است و معنی ندارد . و بالجمله از این آراء متضاد چنین ثابت شد که کنون  
جبریت مطلق در عقائد نیست و اختیار هم بطور مطلق طرف عقیده کسی واقع نشده است .  
ماورئیکه می بینیم : همیشه قوای طبیعت مساعد ما نیست و همیشه بین ما و آرزوهای ما  
حائل میشود ؛ و از طرف دیگر غریزه ها و جذبه ها و سوا یق و عقده ها و حتی امراض ، هر کدام  
ما را بطرف دیگری میکشد ، باید عقیده کنیم که ما گاهی در اعمال خود آزاد نمیباشیم  
ولی در عین حال می بینیم که قوت خارجی هم کمتر میتواند اراده ما را از اعمال ما جلو گیری  
کند ؛ و ازین بخوبی میدانیم که ما از خارج محکوم به اجبار نیستیم و هم می بینیم که محرکات  
شر در اطراف ما بیشتر تجمع کرده و ما را بیشتر بشر و ادا می کند و ازین رو خود را بجانب  
شر نسبتاً مجبور تر می بینیم و بجانب خیر آزاد تر . و ازین است که همه شرایع و احکام ،  
مکافات را بدون تنقیص شناخته و مجازات را می خواهد که به بهانه ها تنقیص کنند .  
اگر انسان مختار محض میبود باید مجازات او هم بقانون ریاضی بروی کار می آمد  
و ذره هم از آن فرو گذاشت نمیشد . ندرین دنیا و نه هم در آن دنیا . و هم اگر مجبور محض  
میبود طبیعی است که يك قام مرفوع القلم میگشت ، ولی این مجموعه جبر و اختیار است که  
این قدر ما علم حقوق و علم اخلاق را مشتمل ساخته و اینقدر ها آراء را متناقض نموده است ؛  
و حتی همین است که نشئه دیگری را ایجاب میکند و آنجا نیز مرافعه ما با غرائز و سوائق  
و عقده ها و آرزوهای مجبور ما ؛ و هم محاکمه آرزوهای غالب و آمال شهید ما ، کار آسانی  
نیست ، ولی آنجا احکام الحاکم نیست که هیچ چیزی از اسرار طبیعت و از اسرار روح ،  
بها و پوشیده نیست ، که او با علم حضوری خود باز هم به مقتضای عدل خدا و ندی خود و هم  
بر طبق اقتناع و ارضای احساسات بشری ما حکم خواهد نمود . آنجا حاکم برین بر مقتضای  
شرع خود که بحکم آن مجرم شده ایم ما را محاکمه میکند . آنجاست که جوارح ما  
(یعنی همین قوای جسمی که اینجا هم خلل انداز آزادی ما بود) ، برخلاف مامدعی العموم  
میشود و بر علیه ما شهادت میدهد ، پس آیا عقیده که سخن را به اینجا رسانیده است ، قانع میشود

که مادران دستاخیز بدون و کیل دفاع خواهیم ماند؟ و چون مدعی العموم ما از همه راه‌ها و چاهای طبیعت واقف است، لاجرم باید و کیل مدافع ما هم از تمام پرزه‌های روح و جسم واقف باشد. و این بجاست که عقل و امید بنام «شفاعت» اینچنین رکنی را دران محکمه برین و نهائی مقرر داشته است.

علم خداوند محیط است و هیچ چیزی ازان پوشیده نیست و میتوانستیم ما را با نمره‌ها و نامه‌ها و تخته‌هایی که بگردن ما آویخته باشد، به درك و یاد رجۀ مخصوص ما بفرستد. ولی وقتی که قضاوت میکند و خود احکام الحاکمین می‌باشد و بر طبق شرع خود حکم میکند و جوارح ما بر علیه مامدعی العموم میشود لازم است شخصی از خود ما که مورد محبت و وثوق ما باشد، از ما دفاع کند.

بشر تنها مخلوقیست که قانون خدا را میداند و بآن آشنائی دارد. هر چه را که کشف کرده ایم و دانسته ایم جز ویست ازین قانون، و هر چه را که ندانسته ایم نیز بقیۀ این قانون است. اندیشه‌های ما پارچه ایست ازین قانون. و هم زبان ما هم حصه ایست ازین قانون: که با وجود پیچیدگی آن آنرا به حدس دانسته ایم و حتی اطفال ما همه قواعد آنرا میفهمند. کردار ما هم جز ویست ازین قانون، ولو که احياناً برخلاف آن قانون بوده باشد، زیرا ما میتوانیم که برخلاف این قانون سهواً، و یا عمدتاً به اندیشه‌ها یا گفتار و یا کردار رفتار کنیم، که این هم جزو آن قانون است که به مخلوق با شعور و با اراده اینطور اختیاری داده است. پس هر چه در عقاید و افکار پرورده ایم همه بر طبق قانون است؛ بر طبق آن قانونیکه عالم فطرت را توسط آن شناخته ایم. قوانین وضعی و آسمانی ما بر همان مبداء و اساسی بنا یافته است که قانون فطرت بران مبنی است. همان دسته بندی و همان علمیت و همان تشکیلات در همه قانون های طبیعی و وضعی و آسمانی ماسیا نا وجود دارد. اگر ما برای روح و برای اعمال، نظامی شناخته ایم، عین آن نظام بصورت بارزی در عالم فطرت موجود است و هر دو بر یک اساس مبنی است. و ازین است که قوانین اخلاق و دین بشر بر همان شالوده ایست که قانون فطرت بران بنا یافته است؛ و عقلیکه مولود فطرت خداوند و پرورده دامن آن است، بدیگر چیزی چشم باز نسکرده و بدون آن راه را دیدگری نمیداند؛ و مخصوصاً قانونیکه عموماً و آفاقاً قیست و عقول ما

تا بوده است بر حسب آن قوانین رفتار کرده است. پس همه قوانین و تشکیلات ما و آنچه درباره امور ادبی خود می‌سنجیم، چیزی نیست که بدون مودل و مثالی نباشد. بلکه چیزیست که از مبده و فطرت الهام شده است.

(۲۵) اراده و اسباب خارجی: مسئله جبر و اختیار؛ علامه ابن رشد اندلسی را نیز

دامنگیر شده و در رساله خود؛ (الكشف من مناهج الادلة في عقاید الملة) درین باره شرحی داده و افعال منسو به ما را به دو چیز نسبت میدهد که عبارت از اراده و اسباب خارجی باشد. ابن رشد این مسئله را از پیچیده ترین مسائل شرعی و کلامی میدانده می گوید: این مبحث هم در عالم سمع و هم در عالم عقل، در هر دو جای متعارض است: توقیف که مادرد نیای سمع نظر می‌کنیم می‌بینیم که این تعارض ظاهر را در کتب و هم درست موجود است مثلاً در قرآن مجید دیده می‌شود که آیات زیاده عموماً به این دلالت می‌کند که هر چیز به اندازه مقدور و معین است؛ و ازین رو انسان در افعال خود مجبور است و هم آیات بسیار است برای آنکه انسان دارای افعال اکتسابیست و در اعمال خود مجبور نیست نیز دلالت مینماید. آیا نمیکند می‌گوید که تمام امور ضروریست و همه مسبوق به تقدیر است. بعضاً این آیات است: «انا کل شیء خلقناه بقدر» و «کل شیء عنده بمقدار» و «ما اصاب من مصیبة فی الارض ولا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرأها» ان ذلك علی الله یسیر و بسیاری ازین قبیل آیات بیناتی که به این مفهوم و منطوق است: ولی آیاتی بر اختیار و افعال اکتسابی انسان دلالت می‌کند و از امکان امور (نه وجوب و ضرورت آنها) اشعار مینماید، امثال این آیات مقدسه است: «او یوبقهن بما کسبن و یعفو عن کثیر» و «ذلك بما کسبت انفسکم» و «والذین کسبوا السیئات» و «والهاما کسبت و علیهما ما اکتسبت» و «اما التمود فهدی» و «فاستجبوا للعمی علی الهدی» و امثال این آیات و نیز آیاتی موجو داشت که در یک موضع بر هر دو: (جبر و اختیار) دلالت میکنند مانند این آیه شریفه: «اولما اصابتکم مصیبة قد اصبتم مثلیها. قلتم انی هذا قل هو من عند انفسکم» و باز درین موضع می‌فرماید: — «وما اصابکم یوم التقی الجمعان فباذن الله» و نیز مانند این آیه مبارکه: «ما اصابک من حسنة فمن الله وما اصابک من سیئة فمن انفسک» و این آیه مقدسه: «قل کل من عند الله».



و همین طور حدیث های نبوی ظاهر آن درینباره متعارض معلوم میشود؛ مثلاً این حدیث شریف: «کل مولود یولد علی الفطرة فابواه یهو دانه او بنصرانه» و این حدیث: «خلقت هؤلاء للجنة و باعمال اهل الجنة یعملون؛ و خلقت هؤلاء للنار و باعمال اهل النار یعملون». زیرا حدیث اول چنین اشعار میکند که کسب کفر عبارت از تلقین است و سبب ایمان عبارت است از فطرت و جبلت انسان و حدیث ثانی مشعر برین است که معصیت و «کفر» هر دو، مخلوق خدا است و انسان؛ بران مجبور است.

و ازین است که مسلمانان هادرینباره اختلاف نمودند؛ بعضی از ایشان مانند معتزله در اختیار افراط نموده اند. و فرقه نیز مانند جبریه؛ در جبر غلو کرده اند؛ و فرقه مانند اشاعره کوشیدند که در بین این هر دو افراط و تفریط وسطی را مقرر کنند.

و باز این رشد این تعارض را در بین دلایل عقلی نیز مشاهده میکند و میگوید که: اگر انسان فرض کند که انسان موجد افعال خود است و افعال خود را خالق میکند؛ متضمن این میشود که بعضی افعال برخلاف مشیت خداوند بعمل می آید؛ و ازین چنین استنباط میشود که بدون خداوند جل شانہ، خالق های دیگری نیز موجود است؛ و حال آنکه دین مقدس اسلام به این عقیده است که بدون خداوند خالق نیست؛ و اگر فرض کنیم که افعال ما به اکتساب از تبعاطی ندارد؛ پس گویا در افعال خود مجبوریم و درینصورت تکلیف شرعی که بر ما شده است تکلیف مالا یطاق است و فرقی بین تکلیف ما و تکلیف جماد نمیمانند.

و باز علامه این رشد بعد از طی مباحثی چند میگوید: مقصد شرع شریف ازین تعارض این نیست که موجب این تفرقه و موجد این فرقه ها شود؛ بلکه مرام دین اینست که این تفرقه ها را جمع کند و هر دو نهایت را بر وسط قویم که حق است کرد آورد.

آری خداوند بما قوتی داده که ما میتوانیم چیزهایی را که ضد همدیگرند کسب کنیم؛ ولی چون این کسب موقوف است به استعمال اسبابی که خداوند در خارج بدسترس ما گذاشته است؛ ازین رو افعالیکه بما نسبت داده میشود مربوط به دو چیز است: یکی اراده ما «که در خود هست» و یکی هم اسباب خارجی که آنرا به «قدر خداوند» تعبیر میکنیم.

و چون بداهتاً می بینیم که اشیای مرغوب ، مارابی اختیار جذب میکنند و از چیز های مرعوب بالایجاب میگریزیم ، دلیل آن است که اراده به اشیای خارجی ارتباط و اتکای زیادی دارد و ازین است که خداوند میفرماید: «لَمَعَقَبَاتِ مَنْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» و چون این اسباب خارجی همیشه بربك نظام محدود و مرتب جاریست و از سنت باری تعالی منحرف شده نمیتواند ، طبیعی است که اراده ما هم از حیث این ارتباط به این 'سنت و این تقدیر خدائی' از ان حدود و نظام بیرون نمیشود ، و ازین سبب است که همیشه مرهون است بوقت و به مقدار . و این پهلوسست که به افعال رنگ اجبار را میدهد و حتی اسباب داخلی مانیز ازین قبیل است ، که آن نیز بر نظام طبیعی و سنت خداوندی جریان دارد . و این چیز است که قضا و قدر آن ، و حتی علم آن مربوط است بذات خداوندی که یگانه عالم غیب است ( قل لا یعلم . من فی السموات والارض الغیب الا الله ) .

پس اعمالی که بهمانسوب است ، بر حسب نظریه علامه ابن رشد ، مربوط است به دو چیز : یکی اراده که میل نفسی ما است و امر اختیار است ؛ و دیگرش اسباب خارجیست که اراده مابه آن ارتباط دارد ؛ و این اشیای خارجی که بر حسب ضرورت و بر حسب نظام و تقدیر الهی جریان دارد ، چیز است که از قدرت ما خارج است و این است معنی اینکه اعمال ما بین جبر و اختیار و بین ضرورت و امکان ، واقع شده است .

( ۲۶ ) اراده و سابقه : عواطف و خصال طوریکه گفتیم باید بایکدیگر با آنطور نظام و ترتیبی بهم پیوندند که خودی منظم ما را بروی کار آورند ، ولی بدیهی است که پشت سر این « خودی منظم » دسته از عوامل ذهنی بسیاری از قبیل عقده های مهجور و غریزه های رانده شده ، موجود است که بطور مستقل و جدا گانه ، ایفای عمل و اجرای وظیفه میکنند .

و قتی که « خودی منظم » جانب تکامل حرکت میکنند این خودی بنام « اراده » یاد میشود کویا « اراده » ، « خودی منظم است » در وظیفه و خودی منظم است در حرکت . ولی وقتیکه عقده ها بعملیات خود شروع میکنند ، آنگاه آنرا « سائقه » میگوئیم .  
همد فیلد ، باین تعبیر خود که « اراده » را عبارت از وظیفه و فعالیت خودی منظم شناخته است بسیار مشکلات را حسب ذیل حل میکند :

الف : نقطه اول که باید در نظر گرفته شود، این است که اراده در حذات خود از جمله ذاتیات نیست، بلکه يك وظیفه است، یعنی وظیفه و فعالیت خودی است. اراده حاکم مستبدی نیست که به صدر نشسته و اوامر قطعی را صادر کرده و خودی را به اطاعت آن اوامر مجبور می کند؛ و نه هم اراده از خودی جدا است؛ و نه هم جدا گانه کار می کنند. اراده وظیفه خودی است بدانند یککه هضم وظیفه معده است. ولیکن اراده وظیفه بسیار حیاتی است که بدون آن خودی وجودی داشته نمیتواند، خودی تا وقتی خودی گفته می شود که اجرای وظیفه میکند و همین وظیفه است که موجب حفظ ترکیب و بقای آن است. و خودی نیز مانند باقی وحدت ها، اگر شیرازه بخود پیدا نموده است از راه مقصد مشترک و فعالیت باهمی است؛ و هر وقت یک خودی بتواند اراده خود را بکار اندازد به همان وقت بنای تفسیح و تجزیه را می گذارد.

ب : — و باز اراده و وظیفه مجموع فرد نیست بلکه، وظیفه آن حصه فرد است که به حیث خودی منظم شناخته شده است، و از آن سبب آن عناصر ذهنی که از خودی اخراج شده است (یعنی عقده ها و غریزه های پایمال شده) از اراده بیرون گفته می شود. ولی این چیزها باینکه اخراج و پایمال شده اند، باز هم دارای يك روح جذباتی قوی می باشند و بشدت می کوشند که خود را نمایان سازند؛ و حتی بسا اوقات می شود که برخلاف خودی قیام و فعالیت می کنند؛ و اظهار وجودشان در آن طریق است که ما آنرا سابقه می نامیم. پس گویا اراده عبارت است از فعالیت «خودی» و سابقه عبارت است از فعالیت عقده ها و غریزه های پایمال شده. — (به دایگرام گذشته مراجعه شود.)

سابقه بعضاً از يك غریزه نشأت می کند مثلاً : در وقتی که به دزدی تنوع می شویم و یا اینکه به جستجو و تجسس بیجا می گزائیم و یا حس انتقام کریبان گیر ما می گردد. و هم گاهی می شود که سابقه از يك عقده بماند می آید مثل اینکه گاهی عضلات روی ما می برد و یا اینکه خود را پیش روی قطار آهن می اندازیم و یا اینکه بدوستان خود جفا کار میگردیم.

و چون همیشه در بین «خودی منظم» و بین عقده ها، دشمنی داریم و جود است، لا جرم باید عین آن مخالفت بین اراده و بین سایقه هائیز وجود داشته باشد و این مخالفت و منازعت در علم اخلاق اهمیت بزرگی را حائز شده است.

این مخالفت در بین اراده و سایقه ها باید تا زمانی که عقده ها و سوايق از خودی خارج باشند دوام داشته باشد، ولی به مجرد یک راهی پیدا شد که آن عقده ها و سوايق آزاد شوند و با «خودی» توسط مقصد مشترک متحد گردند، آنوقت این مخالفت ها از بین می رود.

(۲۷) - اراده و ایدئال : فرض اینکه اراده و وظیفه خودی منظم است. طوریکه هید فیلد

میگوید: فرض مفیدی است، ولی این راهم باید بدانیم که اراده همیشه کفایت ندارد. در امور عادی حیات، اراده به درجه نهائی کافی است، زیرا تحت شرایط عادی حیات «اراده» درحالی که مجموعه غریزه ها است و محکوم قوه قاهره سوق جانب تکمیل است، قوه آنرا دارد که بر غریزه ها و سوايقی که در راه تکمیل آن معارضه می کنند غالب آید؛ و علاوه بر آن، هر اندازه که اراده را بکار اندازیم، به همان اندازه قویتر می گردد، ولی باین هم با خود حدی دارد. اما اینهم بصورت قطعی دانسته شده است که اراده بر قوه های خارجی هیچ قدرتی ندارد. ما نمیتوانیم که مثلاً خط سیر ستارگان را تغییر دهیم، به موج فرمان دهیم که واپس برود؛ و یا به قوه های خارجی طبیعت حکمرانی کنیم. و حتی بعضی اوقات اراده نمیتواند جذبات و خواهش های ما را اداره کند و ما احیاناً نیز زمامدار نفس خود نیستیم؛ و این مسئله در بی نظمی و ظفی اعصاب بخوبی ظاهر می شود که انسان در آنجا هیچ قوه ندارد و درین بی نظمی ها به فالج، پری دیده گی، ترس ها، پخته خیالی، درد ها، کوری؛ و این طور مرض هائی که اسباب آنها تماماً ذهنی است، گرفتار میشود. و باین هم اراده در علاج آنها عاجز مطلق است؛ و حتی دیده شده است که کوشش اراده درین بی نظمی ها بجای فایده، ضرر کرده است. و عین همین حال است در حالات غیر طبیعی اخلاق، زیرا بطوریکه انسان تماماً عاجز است که مرض شلی و گنگگی خود را باینکه اسباب آن تماماً ذهنی باشد علاج کند؛ نیز نمیتواند عادات شریر مزاج خود را که منقلب شده است، یا حس ترسی

که در او جای گرفته است و با صفات ذاتی مانند تشائم، و یا انحراف شهوت مانند فقیهیزم (۱) و یا کیف انفعال عقاقیری را که نیز تماماً ذهنی است، توسط قوه اراده خود معالجه نماید. ماهر چند که اراده خود را بکار می اندازیم می بینیم که سوا بیک رغماً غالب میشوند. نارسائی اراده غالباً در اثر یکی از دو شرط ذیل است:

اول - وقتی که غریزه ها و عقده ها پشت تحریک میشود و ناگهان به مانند شتر مستی بر ما حمله میکنند می بینیم که خودی تماماً مغلوب میشود و او که مفکوره شجاعت نیز او را تحریک بکند، زیرا این تحریک بمقابل آن تحریک قوی غریزه، چندان قوتی ندارد ولی بر رغم آن در سنگر های جنگ حس وظیفه و ندای شجاعت آنقدر قوی است که طبعاً غریزه ترس را مغلوب ساخته میتواند.

دوم - وقتی که محرک خودی اراده ضعیف باشد، مثلاً در ایام رخصتی که درین طور اوقات محرکات کوشش اراده نسبتاً کم است.

این کمی ایدیل و محرکی که برای اراده ضروری است، بیشتر مربوط به زمان است مثلاً در اوقاتی است که فسرده کی زیادتری به ما رخ داده، خواه از ترس باشد و یا غم و یا حرمان و یا از خستگی جنگ، در چنین اوقات «خودی» مانده و ناتوان است و قادر بر کوشش لازمه نمیشد و ازین سبب اعمال ما دستخوش سوا بیک میشود.

این مانند کی و ناتوانی «خودی» را میتوانیم که توسط کدام محرک مناسب، مثلاً؛ کدام ایدیل تحریک کنیم، تا آنرا بار دیگر شور و دغد و قوه خودی و اراده را باز اعاده کنند و بر بد قسمتی غالب آید و مالک سرنوشت خود گردد.

در علم النفس غالباً چیزی را که ما بنام «محرک مناسب» استعمال میکنیم عبارت است از آن چیزی که عضو بمقابل آن اظهار حساسیت میکند. پس محرک مناسب دیدن عبارت است از موج های نورانی اثر، و محرک مناسب شنیدن عبارت است از بعضی موجهای هوا؛

---

(۱) Fetishism در افریقای غربی بین قبایل عاداتی است که یک چیز مادی را که او مانده باشد خواه زنده و خواه مرده پرستش میکنند. اکنون این کلمه بطور رمجاز بران نوع انحراف جفتی اطلاق میشود که موجب از محبت طرف دیگر عشق صرف نظر کرده و تنها به کالا و یا کفش و یا دستمال او، گرویده شده از خودش صرف نظر می کند.

و محرك بوئیدن بعضی از ذرات بویائی است که بشکل غاز میباشند ، و نیز محرك چشیدن موادی است که میتواند در حین تماس با پستانسکهای ذوقی زبان و کلام ، بعضی تبدلات کیمیای را بروی کار آورد . و عین همین اصل میتواند که بر غریزه ها نیز تطبیق شود . مثلاً محرك طبیعی غریزه کنجکاوی ما چیزهای غریب است . و یا محرك طبیعی ترس ما چیزهای خطرناک . و محرك غریزه های مادری ما چیزهای بیچاره و بی وسیله است . عقده ها نیز برای خود محركهای مناسب دارند و شاید بواسطه اشیاى مخصوصی که یکی از راه ها با آنها ارتباطی دارند تحريك گردند . مثلاً گل سرخ شاید طوری که هید فیلد میگوید موجب درد سر شدید گردد . و یا صدای دروازه موجب عمایه تشنج شود .

بطوریکه سایقه ها و عقده ها توسط اشياء مخصوص تحريك میشوند ، خودی منظم هم بعضی محرك هائی دارد که آنرا بکار وادار می کند . ولی محرکی که اراده و همچنین خودی را بر عمل می انگیزاند عبارت از ایدئالی است که انسان را به تحقیق مکمل ذات رهبری می کند .

ما دیدیم که خودی متشکل است از يك تعداد عواطف و خصالی که دور هم برای تعقیب يك مقصد مشترکی جمع شده اند . و ایدیل هم چیزی است که احراز آن موجب سعادت یعنی تکامل میگردد که غایه حقیقی «خودی» است . اگر کدام ایدئالی که بحیث وسیله راه سعادت و تکامل معرفی شده باشد و به «خودی» تقدیم شود ، یقین است که یکی از محرك های «خودی» شناخته شده و آنرا تحريك می کنند ، طوریکه غریزه ها توسط محرکهای خود تحريك می شوند ، ولی اگر چنین ایدئالی بمقابل خودی ما موجود نباشد آنگاه یقین است که افعال ما دستخوش سوايق ما خواهد شد .

ما قوه ایدال را در تحريك اراده دیده ایم که تا چه اندازه در عملیات عادی ما تاثیر دارد ، زیرا وقتی که ما بطور يك خواهی بنای نصیحت را به کدام خطا کاری میگذاریم در حقیقت آیدال جدیدی را باو تقدیم میکنیم و او را از عائله او و خطری که بایشان متوجه است ، و از احترام شخصی او مستشعر نموده و باو می فهمانیم که او روی سعادت را نخواهد دید تا در خود

همتی پیدا نکند و به خلق خدمت ننماید . گویا ما کوشش میکنیم که توسط تقدیم يك اید یا ل جدید اراده او را جانب کوشش تازه معطوف نمائیم .

اگر اراده يك ظاهره است از «خودی» پس ظاهر است که خودی فقط وقتی چیزی را انتخاب میکند که بروفق خواهش او باشد و این مسئله تا يك درجه معتدائی درست است . خودی هیچگاه اراده عمل چیزی را نمیکند تا آن چیز موافق به طبع او نباشد . عموماً ما يك شخص مضبوط هیچگاه اراده نمیکند که بدمست شود؛ و نه هم مردامین میخواهد که دردی کند . بسیار چیزها هستند که طبعاً از ما آنقدر بیگانه اند که ما هیچگاه نمیخواهیم که آنها را مرتکب شویم . و شاید هیچ يك از خوانندگان این کتاب نخواسته باشد که باراده خود قاتل باشد ؛ بلکه تمام طبیعت او برخلاف این امر شمیع قیام خواهد نمود ؛ و خودی او فقط تابع طبیعت و قانون خودش خواهد بود . پس طبیعت است که اراده هیچگاه نمیتواند توسط اید یا لی تحریک شود که از سببه خودی او بیگانه باشد ؛ مثل اینکه منظره خون ، طبعاً عارا به مسرتی تحریک نمیکند ؛ و هم منظره مسخره های سائین به غضبی منجر نمیگردد . اگر خودی عملی و با انتخابی میکند باید چیزی را انتخاب کند که بر حسب يك مبدأ و يك خط مشی راستینی باشد و آن عبارت است از مفکوره سعادت و تکامل «خودی» .

ولی يك حقیقت هنوز باقی مانده است و آن این است که بعضاً دیده شده است که مرد مضبوط هم بدست شده ، و نیز مرد رحیم القلب هم گاهی قسارت کرده است . چنانچه این هم دیده شده که مرد حریص هم گاهی جوانمردی نموده است . و سبب این کار این است که «خودی» گاهی توسط ایدیل غیر مناسب نیز تحریک میشود ؛ چنانچه همیشه توسط ایدیل های مناسب انگیزه میگردد . و این مشابه آن حساسیت و سوايق است که توسط محرك های غیر مناسب بحرکت میاید . باید بیاد داشته باشیم که هر حساسیت برای خود محرک کی دارد که عضویت حس ارتباط مخصوصی با آن دارد . ولی بسپا شده که عضویت حس تحریک شده و حساسیت بوجود آمده ولی محرك غیر آنچیزی بوده که محرك مناسب شناخته میشود . مثلاً : در حالیکه موج های ائیر ، محرك مناسب دیدن است باز هم ممکن است که تحریک نظر توسط فشار بر تخم چشم نیز صورت بگیرد . بهمین صورت شاید خودی بعضی اوقات توسط

محرك های نامناسب بجنبش آید . و شاید شخصی روزی تمام اراده خود را بطرف اختلاس ، مستی ، معطوف کند . و این يك انتخاب غلطی است ، زیرا كه اراده بواسطه محرك غير مناسب به جنبش آمده است ، یعنی بواسطه ایدئالی انگیز شده ، كه ظاهر آن موجب تكامل خودی دیده میشود و در حقیقت این طور نبوده و ایدئال دروغی بوده است . و ازین است كه هید فیلمد عبارت خود را قدری تعدیل كرده میگوید : اراده كه بجز كت میاید بواسطه ایدئالی است كه نزد خودی آن طور بنظر آمده كه به تحقق و تكامل ذات مفصلی شدنی است . خواه این ایدئال عملاً این كار را بكد كه ما آنرا « ایدئال صحیح » میگوئیم و خواه ما درین نظر خود سهو كرده ایم و آن ایدئال باین مطلب حقه ما بما خدمتی كرده نمیتواند : كه درین صورت ما آنرا ایدئال خطا می نامیم ، و به صاحب آن ایدئال خطا ، چنین اظهار نظر میکنیم كه او در انتخاب خود غلط كرده است . گویا انتخاب صحیح انسان همان است كه ایدئال او در راه تكامل ذات او برایش خدمت واقعی كرده باشد و انتخاب غلط آنست كه ایدئال بنظرش صحیح جلوه كرده و لا كن در حقیقت آن ایدئال مفصلی به حق و صواب نبوده و لاجرم شخص در انتخاب خود غلط كرده است .

(۲۸) آزادی اراده : مسئله آزادی اراده برای علم النفس ذاتیك مسئله عملی است و عالم علم النفس باین مسئله از پهلوی نظری محض علاقه ندارد ، زیرا اگر اراده بآن طور وضوحی كه بدهی گفته شود ، مانند اینكه ( بگوئیم انسان تنفس میکند یا نه ) آزاد شناخته میشود ، در آنوقت این مسایل بروی كار نمی آمد ، زیرا مسایل بدهی هیچ اشكالی نداشته و هیچ مباحثه را ایجاب نمیکند .

سوال در اینجا است كه شاید يك فرد متوسط بپرسد كه آیا او برای تعقیب و وصول ایدئال خود آزاد است و یا اینكه باید ، الی الابد ، زحمت های طاقت فرسا را برای چیدن میوه كه از دسترس او خارج است بكشد ، در حالیكه كنده سوايق حیوانی دریای او و چهار دیوار محیط هم او را احاطه كرده است . بلی ! مسایل ذیل مسئله را روشن میكنند :

۱- آزادی انتخاب . ما می بینیم كه اراده را میتوان توسط ایدئالی تحريك نمود كه آن ایدئال را تعقیب كند ، اما هزاران ایدئال روزانه به انسان تقدیم میشود و از بین



اینها «خودی» آنهائی را انتخاب میکند که تصور میکند برای مقصدش کافی و موثر است . چیزی را که ما انتخاب می‌کنیم عبارت از قضاوتی است که بعد از غور و خوض می‌کنیم که آیا این ایدئال و یا آن ایدئال ، کدام يك بیشتر موجب بدست آوردن تکامل ما است . که همین غور و خوض و همین قضاوت ، بذاته ، نشانه این است که اختیاری موجود است . پس انتخاب اصلاً فعالیت عقل و فکر و قضاوت است نه عمل اراده . تنها قضاوت ماست که منصرف میشود که کدام يك از این ایدئال های زیاد (خواه صحیح است و یا خطا) ذریعی را در راه وصول به مقصد یگانه بسیار مرغوب ما که تکامل است ، تهیه میکند . پس اینکه خودی شخصاً غور و خوض میکند و انتخاب مینماید علامه خوبی است بر اینکه ما به تعقیب ایدئال های خود آزادیم ، بلی اراده آزاد است که تکامل خود را جستجو کند ، آزاد است و عموماً مستعد است که بجانب ایدئال خود حرکت کند ، که توسط آن به مقصد خود برسد . ولی در عین حال نیز اراده توسط ایدئال و اشتیاق تکامل مشخص و معین میشود ، که بدون آن ایدئال تسکین نمیگردد و اگر اراده توسط این ایدئال بحرکت نیفتد ، طبیعی است که به همان ساعت گرفتار سوايق موجوده خواهد شد .

۲ - آزادی اراده بحیث آزادی «خودی» . علاوه بر آزادی انتخاب يك حس آزادی دیگری هم است و زمانی که خودی از عقده ها آزاد میشود ، طبیعی است که از مجادلات نیز نجات می یابد . وقتی که خودی آزاد میشود اراده هم آزاد میگردد ، آزادی اراده آزادی خودی است . ولی طوری که هید فیلد میگوید این آزادی وقتی بدست می آید که همه منازعات و مجادلات متخاضمانه که در فرد موجود است مرتفع گردد ؛ و همه سوايق بيك هم آهنگی تمامی باهم متفق شوند ، خودی که کاملاً هم آهنگ است عیناً آن خودی است که کاملاً آزاد است . زیرا جائیکه مجادله موجود باشد دران جا آزادی حقیقی موجود شده نمیتواند ، آزادی عبارت است از آزادی عمل و آزادی وظیفه . زمانی که ما بر حسب سابقه ارکنیم آزاد گفته نمیشویم ، زیرا درین حال همیشه مخاصمتی در بین خودی و بین اظهار سوايق و عقده ها وجود خواهد داشت ، چنانچه این فقدان آزادی دران واقعات نیروستینیا که اراده مصروف پایمالی و جلو گیری سابقه ها و عقده ها است ، بخوبی نمایان است ؛ و اراده درین

راه آنقدر مصروف میشود که درو دیگر هیچ قوه باقی نمی ماند، که به سرف کار و بار زندگی برساند. علامه بارز اینچنین هریض ها آن است که همیشه خسته اند و قوه اراده را باخته اند. اراده تنها توسط تعقیب يك ایدیالی که بتواند همه غریزه ها را منظم ساخته و انسان را اجانب تکامل و تحقق ذاتی رهنمونی کند، میتواند که بصورت متمیز اید تا مسین شود. و قهیکه انتخاب خودی صحیح باشد یعنی انتخاب آن موجب رسیدن بسعادت و تکامل آن شود، این انتخاب صحیح، مجال کمال و جولانگاه آزادی را وسعت میدهد و باین وسیله قوه بزرگتری را به اراده عطا میکند؛ و ازین سبب آزادی اراده يك، چیز ساکنی نیست بلکه متحرك و مترقی و متمزید است.

(۲۹) ایدیال : قویترین عاملی است که سبب و سلوك انسان را مشخص میکند؛ زیرا یکنانه محرکی است برای اراده و یگانه چیزی است که غریزه ها را در يك هم آهنگی منظمی جمع میکند. که بدون ایدیال انسان عرضه افارشی غریزه های بی سرومنازع میگردد و تنها ایدیال است که اجرای پراگنده شخصیت را بهم وصل داده و آنها را بحیث مجموع جانب، يك نصب العین معین، سوق میدهد. ایدیال چیزی است که حصول آن موجب وصول است به تکامل و تحقق ذاتی. ایدیال چیزی است که به مجرد پیدا شدن، اراده را به فعالیت سوق میدهد و هم سمت و ماهیت فعالیت را مشخص میکند.

و لی بما گفته شده است که ایدیال فقط محصول محیط است آیاما حق آنرا داریم که ایدیال را عامل سومی قرار دهیم که از ارث و محیط جدا و ممتاز باشد.

شاید اینطور بنظر برسد که ایدیال های ما را بعضی از شر ایط عقلی پیشتر مانعین و انتاج نموده باشند که باین صورت ما باید مجبور شویم که به جبریت علم النفس عقیده نمائیم و یا بر حسب این نظریه هر گونه ایدیال تا يك اندازه محصول محیط باشد.

ایدیال اگر ایدیال حقیقی باشد باید علایم مخصوصی داشته باشد و باید روح مشتاق

تکامل را تسکین دهد. (آیدیا) بذات خود يك حقیقت نفسی است ولی ایدیا ل عبارت از ایدیا ئی است که با داشتن بعضی از صفات طوری به ماهیت اشیا سازگاری میکند که میتواند خود را بجزبات ما وصل دهد و از آن سبب در تحقق ذاتی روح دارای مقد ر نی میگردد. ما هزاران ایدیا را مالکیم که هر کدام آنها بر سنجیه ما تاثیر خود را دارد. ولی يك ایدیا ل صحیح تنها میتواند که ما را بآن تکاملی که آرزو مند وصول آن میباشیم برساند. ایدیا ها به گفته هید فیلد ما نمند سنگ ریزه های میباشند که امواج را در ساحل مزار حمت میکنند؛ ولی ایدیا ل مانند آن جرم سماوی است که بر امواج حکمرانی میکند.

اگر ما درین باره از نقطه نظر سکون نظر کنیم باید معترف شویم که ایدیا ل فقط و فقط يك عامل محیطی است؛ ولی اگر حیات وسلوك را از نقطه نظر حرکت ملاحظه نمائیم و حیات را ذاتا متحرك بشناسیم (نه ساکن) پس درین صورت ایدیا لی که تنها بذات خود کافی است که اراده را تحريك کند و تحقق ذاتی را حاصل نماید؛ باید يك عامل قوی موثری در سر نوشت سنجیه محسوب گردد؛ و از مقوله شناخته شود که از دیگر عناصر محیط جدا و علیحده است.

انضمام این عامل جدید در حیات ما علاوه بر آن دو عامل سابق السد کر، یعنی غریزه های ارثی و نفوذ محیط، تمام سر نوشت اعمال ما را تغییر داده است و این چیز است که سیر ما را به سلوك و انجام کار ما را به مقاصد تبدیل کرده است. و این است چیز یکه ما را از جبریت علم النفسی بطور نمایانی رها میسازد.

و قتی که عضویت توسط غریزه و محیط تحريك میشود آنرا سیر و رفتار می گویند. ولی اگر عضویت نه تنها توسط قوای ارثی و محیطی تحريك گردد؛ و بلکه يك ایدیا ل شعوری هم در نصب العین آن باشد آنگاه سلوك و اخلاق گفته میشود. که درین صورت اعمال ما شعوراً متوجه يك غایه اصلی نیز میباشد. و ازینرو کلمه سیر را به حیوانات وسلوك را به انسان استعمال میکنیم، علاوه بر آن کلمه «انجام» هم معنی دیگری دارد. هر عمل منتج از غریزه، خواه مخواه، بیک انجامی میسکشد؛ ولی اگر این انجام بطور

شعوری قبلاً پیش بینی شده باشد و اراداً تعقیب گردد، ما آنرا مقصد مینامیم. پس ما کلمه انجام را برای طبیعت استعمال میکنیم، زیرا که طبیعت ظاهراً مراد شعوری را مالک نیست، ولی مقصد باید برای انسان استعمال گردد.

اگر چه در باره ایدئال حقیقی تا کنون وحدت نظری حاصل نشده است. ایدئال، طوریکه هید فیلد میگوید: در نظر یک هنرور عبارت است از «زیبا»، و در نزد یک فیلسوف عبارت است از «حق» و بفکر یک اخلاقی عبارت است از «خیر» و به عقیده یک مرد دینی عبارت از «خدا» است. یکی اَبیقو ری میگردد. دیگری جانب رواقیت میروود. آند یگرش با لشویک میشود. و یکی هم مسلمانانی را میگزیند، و یکی این را ورد ز بان خود میسازد: «حریت - مساوات - اخوت» - دیگری این کلمه را پیش میکند: «تهدید توسط خون و آهن»؛ و یکی هم به «عشق خدا و محبت خلق» دعوت میکند. و بهر صورت که باشد، ایدئال چیزی است که به امید سعادت نهائی، یعنی کمال بر گزیده شده است. ولی ایدال صحیح همان است که عملاً بآن مقصد برسد.

و چون درین مورد، جز و وظیفه ما گفته نمیشود، که بشرح و تعریف ایدئال مطلق بپردازیم، لاجرم نباید کنون درین صدد باشیم که در باره بهای اخلاقی ایدئالهای زیادی قضاوت نمائیم. بلکه شغل یگانگانه ما کنون این است که آن مبادی را که ایدئالهای صحیح بر شاوده آنها طرح میشود، روشن ساخته و در آن باره حرف بزنیم، زیرا مراد ما آن طور بهای علم النفسی است که بهای اخلاقی نیز داشته باشد؛ و آن بهای علم النفسی عبارت است از بهای تحقق ذاتی و بهای تکامل.

از نقطه نظر علم النفسی ایدئال صحیح آن است که بتوانند همه جذبات غریزی را جلب نمایند و باین وسیله روح را هم آهنگ ساخته و اراده را جانب مقصد مشترك همه آن جذبات تحریک نمایند؛ و همه موجودیت

های شخصی علم النفسی را بیک نظم و ترتیب مکملی تحویل داده و همه این جذبات غریزی را به مقصد مشترك شان که تکامل و تحقق ذاتی باشد 'سوق دهد' . برای اینکه يك مقصد و يك ایدئال در حیات داشته باشیم 'باید شرایط يك اراده قوی و يك سنجیه مستحکم در ما موجود باشد' .

و چیز را که ما برای تقویه و افکشاف اراده و سنجیه ضرورت داریم 'تنها تر بیه نیست بلکه حقیقتاً الهام و توفیق هم شرط است و همین توفیق است که رفتار حیوانات را بسلوك و اخلاق انسانی متکامل ساخته است' .

### (۳۰) - جراثیم بدوی سلوك در حیوانات پست: این چیزی است که میتواند سلوك

را نیز چنان مفهومی بدهد که آن هم مانند عضویت در قطور است . این فصول ما بعد مباحثی است که هم به علم النفس و هم به علم الاجتماع از تباط قریب دارد . ولی ما به تردیدیم که آنرا مربوط علم النفس ساخته در سرحد بعد اجتماعی قرار دهیم .

نویسندگان تازه علم الاجتماع میکوشند که بر دسته از مظاهری که بنام تقلید و تلقین یاد میشود بسیار اهمیت دهند زیرا این دو چیز روشنی زیادی بر عادات اجتماعی می اندازد . اما این نظریه نمیتواند در راه معلومات عناصر عالی تر انکشافات اجتماعی خدمتی کند 'و اگر خدمتی هم کرده میتواند آن هم حسب نظریه مکنزی فقط در راه کشف حقایق اولی و ابتدائی بشر و حقایق حیات حیوانی است . درست است که سلوك به معنی کلامه در همه اعمال حیوانات پست دیده نمیشود' ولیکن درین هم جای شبهه نیست که در حیوانات پست چیزی دیده شده که در حقیقت آن چیز جراثیم سلوك انسان است 'یعنی تخیلی است که بعد از انکشاف به سلوك انسانی ثمرداده است . حیوانات از طریق انجام و غایات اعمال خود بذات مستشعر اند و هم لاقلاً توسط بعضی سوايق طبیعی جانب تکمیل غایه که اگرچه ذاتاً از ان مستشعر نیستند' رهنمائی میشوند . اینها بهتر از آنچه میداند لانه های خود را بنا می کنند 'سلیقه ایشان به اذعان بیشتری' ایشان را به غایات اجتماعی شان 'و حتی بیشتر از آنچه عقل ما را رهبری میکند' سوق میدهد . و ازینرو تا جائیکه فکر میکنیم 'سلیقه' هم معنی مبهمی دارد . تا اندازه محدودی که معلوم میشود 'سلیقه متکی به سوایقی است که

حیوانات ارثاً جانب عمل دارند؛ زیرا دیده میشود که بعضی عوامل ایشان را جانب عمل تشویق میکند و هم سلیقه های ایشان تا اندازه متکی بر کسب است که فرد حیوان در دوره حیات خود آنرا احصال میکند و آن سلیقه ها در اثر تلقین و تقلید ترقی مینماید. در هر نوع حیوان فرد جوان، سلیقه را از فرد پخته ذریعۀ تقلید کسب میکند؛ و این حالات در حیواناتی که بیشتر با هم مجتمع میشوند گی میکنند بیشتر دیده شده. مثلاً در گوسفندان حرکات سر گله شان عادتاً موجب تقلید دیگران است که اخلاق اعتیادی انسان هم نمونه و یا نتیجه آن محسوب میگردد. و احیاناً در بین گله های ایشان قرار گرفته مکنزی بران افرادی که از عادت تجاوز میکنند مجازاتی هم وارد میشود. و ما می بینیم که جرائم اعمال اخلاقی و هم محاکمه اخلاقی در آن ها موجود است. و ایکن نباید معتقد شد که این اعمال در حیوانات چیزی است که از موجودیت جرائمی زیاده تر باشد.

(۳۱) سلوک وحشی ها: در بین وحشی ها هم، طوریکه مکنزی از علما و انثروپولوژی حکایت میکند، وجدان اخلاقی بیشتر از حالت جرائمی نیست. زیرا عموم اعمال شان سایقی و جذباتی است که در ایشان علامات پیش بینی از عواقب بسیار، کمتر دیده میشود. و با این هم يك وحشی به هیچ صورت نمیتواند که اندیشه و سواس شخصی خود را تعقیب کند؛ زیرا وحشی همیشه عضویک قبیله است و آنقدر بر رعایت رسوم و عادات، محصور و پای بند است که هیچ وقت مقصد فردی در او آشکار شده نمیتواند. تلقین و تقلید شعوری او درین ساختمان سلو کی او آنقدر رول مهمی بازی میکند که حتی اگر غایه شخصی هم نزد یکی از ایشان جلوه نماید، باز هم نباید فکر کرد که او آنقدر مستعد است که بتواند برای تحصیل آن غایه، وسیله را تطبیق کند.

(۳۲) رهنمای سلوک: در مراحل اول عادات است و حتی بعد از آنکه نوع بشر گریبان خود را از حیات وحشیانه خلاص میکند، باز هم تاثیر عادات در تعیین سلوک او تا مدت ها بارز و مسلسل خواهد بود؛ و ازین است که گفته اند: عادت در تشکیل اخلاقیات جامعه، تاثیر بارزی دارد. و همین اخلاق اعتیادی است که اساس مبنی علیه قوانین شده است.

و باز در مرحله دوم، قوانین است. زیرا در حیات اجتماعی، رفته رفته، ضوابط معینی برای اعمال وضع و تثبیت گردیده، که این ضوابط تا یک اندازه وسیعی عبارت از همان پای بندی های اعتیادی است که قدری زیاده تر محدود و معین شده و شکل قانون را گرفته است. در تشکیل قوانین وضعی لازم است که بعضی تبدلات در آن عادات بوجود آید. مثلاً: وقتی که در مقابل اعمال مجرمانه، بعضی قوانین معین وضع شود که جای انتقامات فردی را بگیرد، طبیعی است که انتقامات تا اندازه تنزل نموده و عوض آن مفکوره عدالت ترقی میکند. و سپس انعکاس است که به مثال می آنجامد. زیرا وقتی که قوانین معین وضع شد، فی الفور انعکاساتی بمقابل آنها پیدامیشود. قوانین باالضرب همیشه با عادات و هم در بین خودها در تعارض اند و در هر حال این قوانین آنقدر جازم و غیر قابل انجام میباشند که نمیتوانند سلوك را رهنمائی کنند؛ ولو که حاکم آن هم باشند؛ و در عین حال بعضی واقعات استثنائی هم پیدا میشود و انسان مجبور میشود که از اصول و مبادی که روح و مصدر این قوانین است ادراک و انعکاسی بدست آرند؛ تا اگر بتوانند در حالات اضطراری و استثنائی کدام تعدیلی در حکم این قوانین بنمایند. این ادراکات و انعکاسات رفته رفته سبب میشود که آن مبادی و اصول که روح و مصدر قوانین بودند، بیشتر در شعور آمده و شاید موقعی حاصل کنند که جای قوانین را اشغال نمایند؛ و شاید مسئله بآنجا برسد که انسان به رهنمائی آن مبادی بیشتر میل کند تا تقلید قوانین. وقتی که این موقف رسید در آن وقت ماطور یکسکه ممکنزی میگوید تماماً از اقلیم تلقین و تقلید می برائیم و آنگاه اخلاق انعکاسی قایم مقام پابندی عادات می شود.

ولی درباره رولی که انعکاس حتمی در مرقی ترین اخلاقیات بازی می کنند، نباید بسیار مبالغه کرد. حیات اخلاقی انسان حتمی در مواقف بسیار عالی خود آنقدر ها انعکاسی نیست و اگر آنقدر انعکاسی هم باشد ترکیب مزاج و عناصر او مانع میشود که بتواند به بیمانه وسیعی از مبادی انعکاسی خود مستفید شود. حتی مردمان بسیار فسکور، طوری که ممکنزی می گوید تا یک اندازه زیادی در عالم معتقدات زندگی می کنند، بدرجه که مرقی ترین مبادی نمیتواند ایشان را قیادت کند. البته مفکوره و مثالی که ایشان را رهنمونی میکند

بعضاً توسط انعکاس به میان آمده. ولی بعضاً از تجربیات فردی و بعضی دیگر بواسطه تجارب نوعی و ملی، که حتی تقلید و تلقین هم تماماً از حیات اخلاقی شان بیرون نرفته است، حاصل شده؛ و حتی علاوه بر آن در بسیاری سلوک های موقتی شوائب سلیقه و سوايق و جذبات نیز موجود است.

(۳۳) مثل ادبی و مثل اخلاقی : و به عبارت دیگر مثل اخلاقی و مثل

علم الاخلاقی. شاید يك شخص تصور يك غايه بسیار مشخص امثال سعادت و یا کمال را دلیل راه خود بسازد و تمام راه سلوک خود را برای تحصیل آن بپیماید، که درین صورت گویا انسان توسط «مثل علم الاخلاقی» قیادت شده است؛ و باز به تعبیر دیگری توسط «مثالی» که از انعکاس بر ماهیت غايه اخلاقی بوجود آمده است، ولیکن مثل اخلاقی این طور نیست؛ و آن تنها از محیط معنوی و روحانی ما نشئت می کند. مثلاً مثلی که از نوع سلوک اشخاص روحانی و دینی است، اصولاً از کدام انعکاس مشخص نشئت نکرده و نه هم از ماهیت کدام غايه علم الاخلاقی است؛ بلکه از منبع تعالیم دینی و توارث ملی جریان یافته است. و بسیار مهم است که بدانیم که این هر دو از همدیگر فرقی دارند و ممکن است هر کدام به شق خود، علیحده بانجام های خوب رهنمائی شوند؛ ولیکن آنقدر ها که در فرق این دو مثل مبالغه شده است، مقرون حقیقت نیست؛ زیرا هر کدام میتواند بدیگر خود تعلیق شود، مثلاً مثل اخلاقی ممکن است که راه تحلیلات علمی را بگیرد و همچنین مثل علم الاخلاقی هم میشود که سر چشمه عمل اخلاقی بگردد، که درین باره باز در مباحث تعلیقات نظریات علم اخلاق به سلوک عملی نظری خواهیم نمود.



## موقف سوم: قضاوت و سند اخلاقی

(۱) انکشاف وجدان: برای اینکه يك نظریه مكملی از نمو وجدان اخلاقی بدست داشته باشیم، ضروری است كه نه تنها باید از طریقۀ كه سلوك چطور منكشف میشود واقف شویم بلكه باید از انكشاف قضاوتی كه بر سلوك میشود نیز سیاناً مطلع باشیم. از بدو طلوع آنچه یكۀ ما اخلاق می نامیم، انسان ها نه تنها يك نوع سلوك كی را برای خود اتخاذ کرده اند، بلكه در عین حال نظریات خود را نیز از طرق مختلفی در آن انواع سلوك اظهار نموده، و یكنوع را صواب و نوع دیگر آنرا خطا گفته اند. این دو انكشاف سلوك و انكشاف قضاوت سلوك، به هم دیگر ارتباط قریبی دارد اگر چه جدائی واضیحی هم در بین این دو هست زیرا بسیار دیده شده است كه مردم بر آن چیزيكه آنرا در قضاوت خود صواب دانسته اند عمل پیرانده اند، چنانچه بسا شده كه از چیزيكه در قضاوت شان خطا آمده است پرهیز ننموده اند و ازین است كه ما باید با انكشاف، یعنی انكشاف قضاوت اخلاقی بیشتر اهمیت داده و انكشاف و تقویه آنرا بیشتر بخواهیم.

(۲) بدون نمو قضاوت اخلاقی: چرا نیم قضاوت اخلاقی ما اند چرا نیم .

سلوك اخلاقی شاید، طوريكه میكنزی میگویند، در حیوانات پست هم یافت شود. حیوانات اهلی مخصوصاً سگ ها معلوم میشود كه همیشه از خطای خود مستشعر اند و لااقل خوب میدانند كه كنون مستحق مجازات شده اند. و حتی حیوانات وحشی و مخصوصاً آنهايكه در گله ها و دسته ها زیست میكنند يك قضاوت ابتدائی خشن و نا تراشی را یافته اند. و چنان معلوم میشود و قیقۀ كه از بعضی عادات عمومی شان تجاوزی بعمل میآید، لااقل يك نا آرامی واضطرابی در ایشان دیده میشود، و حتی اگر همه افسانه ها صحیح باشد، بر آن اعضای گله كه از رفتار عمومی اندك تجاوزی میكنند، مجازات سنگینی را تحمیل میكنند. ولیكن شدیدترین مجازات بر آن فردی انداخته میشود كه تنها گناه آن اینست كه هر یض

ویا زخمی شده است، که این عمل قضائی و جزائی شان را کمر کدام تعبیر نیم اخلاقی داشته باشد، این است که بر حسب سلیقه شان، دفاعی است از گله و دسته شان که مبادا به آن مرض آغشته شوند، و یا این است که چون مرض را حس میکنند و یا آنرا از بوی می شناسند، سلیقه خصامت آنها برخلاف آن دشمن رفیق و یا گله شان انگیزه میشود، و می خواهند بر مرکز آن مرض حمله کنند ولی خشم کورانه ایشان نمیداند که آن مرکز عبارت است از رفیق بد بخت ایشان، چنانچه که میگویند: «بد و سستی خرس میماند» که میخواست مرد آشنای خود را از مگس ها نجات دهد، چون مرکز مگس ها را از مرکز دوست خود تفریق کرده نتوانست، لاجرم سنگ بزرگی را بر آن مگس ها پرتاب نمود که خاتمه حیات رفیق او شد، و اگر تعبیر عبارت از احتمال اخیر باشد، درین حال قضاوت رنگ اخلاقی بیشتری را بخود میگیرد، اما در بین اقوام ابتدائی بشر نیز قضاوتی که همیشه بر سلوک فرد میشود و ظاهر آن بشکل مکافات و یا مجازات تمثیل میکنند، نسبت به آن عملی است که موجب قوت و یا ضعف قبیله شان شده است، و بسیار مهم است که بخاطر داشته باشیم که شکل ابتدائی قضاوت اخلاقی، هر طوریکه بوده بدو نسبت به گله و قبیله و جمعیت ایجاد شده و ازین است که این حس در حیوانات که در گله و رمه و خیل زندگی میکنند بیشتر دیده میشود \*

### (۳) خودی قبایلی: مکنزی از کلیفورد Clifford حسب ذیل روایت میکند:

«اگر ما اقوام بسیط بشر را زیر نظر بگیریم، خواهیم دید که نه تنها آرزوهای فوری و اولی و مهمی در حیات شان بازی میکنند و ازین سبب در ایشان «خودی» کمتر ملحوظ و کمتر منشکف است، بلکه از آن گذشته که خودی در ایشان کمتر مشخص و بیشتر وسیع است، و حتی اگر پای يك فرد قبیله را لگد کنیم افکار نمیشود و افکاری او و قتیست که بر قبیله او لگد بگذا ریم و پیش قدمی کنیم، که شاید او درین کار چپری و زن و حتی فرصت تحصیل قوت خود را قربان کند، که درین صورت «قبیله» طبعاً در مفهوم «خودی» فرد داخل است، و اینست انتخاب طبیعی قبائلی که در ایشان مفکوره خودی باین شکل اجتماعی و باین قوت ظهور

کرده است. در طی زمانه همین چیز است که شکل توارث را گرفته و بحیث یک سنجیه را سخی در ساختمان یک انسان اجتماعی خدمت میکند. و در وقت بروی کار آمدن ملل و دول و در شمول قبایل در ملل، این مفکوره شکل وسیع تر و مجرد تری را به خود می گیرد، و در یک مفهوم عالی تری، این خودی قبایلی به چیزی تجسم میکند که کمتر از انسانیت نیست، و به مفهوم کوچکتری «عبارت است از خاندان و شهر و قریه». هر چه که باشد، درین شبهه نیست که این طور و جدان اخلاقی در بشر اولی موجود بوده، و انسان خود را بحیث یک فرد مستقل نمی شناخته، بلکه خود را عضوی جامعه و قبیله خود میدانسته و شاید این نظام جامعه و قبیله را «خودی» می شناخته و آنرا عالمی میدانسته که سلوک حیات خود را بان حواله وارجاع میکرد است. و اینست چیزی که ما آنرا اساس اولی قضاوت اخلاقی و شالوده وجدان میگوئیم.

#### ( ۴ ) قضاوت و تمیز : کلیفورد درباره قضاوت و وجدان اخلاقی راه های دور

و درازی را می پیماید. اگر چه درین باره که او می خواهد ریشه قضاوت و وجدان را به مراحل اولی حیات ببرد کار خوبی میکند. ولی این را یک نوع محاکماتی شرح میدهند که برای آن استناد معقول و منطقی ندارند. بعضی علمای علم النفسی می کوشند که انسان را در قضاوت و وجدان و معیار اخلاقی با حیوانات شریک مساوی بسازند، و از طرف بعضی از علما که بیشتر مثالی می باشند، انسان را تماماً از شوائب علم النفسی و حتی حیات بلند تر شمرده و سعی می کنند که هیچ سرحد مشترکی را بین حیوان و انسان نشناسند که باید ما، بین این دو تفریط و افراط و وسطی را قایل شویم.

طبیعی است که حیات که بیش ازین دو خاصیت تهی نیست: حس و شعور که این دو خاصیت همیشه با حیات همراه است و بهر آه آن تصور می کنند، و حتمیست که این دو خاصیت در حیوانات ناعمه هم موجود است، اما خیلی ابتدائی و خیلی مجمل و مبهم و خیلی هم مشاع و مشترک، و حتی مشکل است که بین حس و شعور آنها، و هم نیز در بین اقسام

حس و شعور آن فرقی بیابیم، چنانچه می بینیم حیوانات هلامیه امثال ژالو (۱) حتی حاسه سمع و بصر آنها در تمام وجود ایشان مشاع و مخلوط است و هنوز برای خود مرکز یتیمی پیدا نکرده است. ولی حیات چیز یست که طبعاً متطور و مترقی است که هیچ وقت خواص جدیدی در این ایجاد نمی شود و بلکه همان خواص اولیست که به هر شکل حیات، رنگ دیگری میگیرد و باینطور متطور می شود.

اگر چوچه گو سفند بین چوچه سگ و چوچه کرک فرقی میگذارد (چنانچه میگذارد) در اثر شعوری است که جرثومه اولی تمیز آن است؛ و اگر بر لب چاه و کنار صخره بلند نزدیک نمیگردد بواسطه اینست که شعوری در آن موجود است که سلول اول و طلیعه فکر است که از یک چیز، چیز دیگری را درک میکند و میداند که در آن چاه میافتد. پس همان تمیز بین چوچه سگ و کرک است که از مقوله تمیز است که منشاء عدل و قضاوت و وجدان انسانی میشود، و همان سنجش این که چاه عمیق است و جاذبه هر چیز را بعمق آن پرتاب میکند و ضربت تولید مینماید و باز راه بر آمدن هم نیست، شعوری است که در ماهیت خود بخاندان فکر، که انسان بوسیله آن مجهول را از معلومی کسب می کند، ارتباطی دارد. ولی انسان جنس نیست که انواعی داشته باشد بلکه نوعی است که افراد آن مساوی الا قوام اند. نویسنده گان اروپائی کسه مانند نویسنده گان قرون وسطی میگویند که بین انسان و حیوان، وسط مشترکی قرار دهند و موجودی پیدا کنند که نه انسان باشد و نه حیوان (طوری که حیوانات ناعمه وسطی است بین نبات و حیوان) و آن وسط را عبارت از وحشی ها بدانند، کوششی است عبت، زیرا وحشی ها انسان هائی میباشند که آنها به حیات امروزه برابر نیستند و شاید طوریکه عملاً دیده شده است به چند نسل دیگر مانند این ملل بسیار مترقی امروزه دنیا شوند. این اقوام در هیچ چیز فیزیکی و سیکالوجی خود را از باقی اقوام بشر فرقی ندارند و خطا است که اروپائی ها در باره ایشان چنین فکر ها میکنند.

(۱) ژالودژالو، ژاله، جلاتین، جلی (Jelly Fish) هم از یک مصدر راشتقاقی آریانی قدیم است.

و هنوز از آن گذشته که بعضی از این نویسندگان اروپائی، زما نه قبل المیلاد را نیز با این طور چوب خطی خط میکنند و اینك عبارتست که مسکنزی از سیلی Sir John Robert Seeley روایت میکنند:

«و وجدان اخلاقی در بین وحشی ها مطلقاً وجود ندارد. چیز یکه هست اینست که در آن مردم آن طور يك نوع اخلاق اعتیادی ترقی و انکشاف میکنند که بطور انتخاب طبیعی موجب پیشرفت شان باشد و آن هم چیز یست که بطور غیر شعوری است و از بین رویچکاه در فکر شان هم نمیرسد که غیر از این دیسگر شیوه را اتخاذ نمایند. و هیچ کدام از این مردم هیچ گاه خود را و یا دیسگری را به حیث فرد مستقل نمی شناسد و نه هم هیچ قضاوتی درباره خود و دیسگری کرده میتواند و بلکه از سجیه هیچ اطلاعی ندارد و نمیتواند در باره اعمال قضاوتی بکند؛ و حتی در مواقعی که وجدان اخلاقی انکشاف نسبتاً بیشتری نیز پیدا کرده است، (چنانچه در اقوامی که هومر از ایشان روایت میکنند) مفکوره عمومی در باره سجیه بسیار به قلت دیده میشود.»

سیلی درباره اشعار الیاده هومر چنین تذکره میدهد: «فرق بین صواب و خطا بسیار کم دیده میشود؛ و ازینکه انسان بد؛ و نیکی دارد در آن اشعار مطلقاً ذکری بمیان نیامده است؛ و نه هم معلوم میشود که آنجا شخصی باشد که از راه حق دور باشد. و این نیست که هومر میخوایسته: *سجیه* اشخاص قصه خود را خوب معرفی کند؛ بلکه هومر این طور سجایا را چندان بچشم بد نمی دید که محررین و شعراء ما بعد دیده اند. اگر بعضی اعمال ما نند محسن کشی و یا پدر کشی را خطا و یا لا اقل عجیب گفته است؛ باز بر رغم آن همه مردم را علی السویه زیر او امر جذبات و یا شهوات و یا فرمان مسر موز آسمان، معذور و مجبور شناسخته است.»

یعنی در بین طور جمعیات کسی کاری نمیکرده که اعتیادی نبوده و بلکه مطلقاً علمی وجود نداشته که موجب نفرت اخلاقی شود. زیرا که

بعضی سلیقه های حیوانی در ابتدای انکشاف حیات قبیلوی بشر جای خود را به عادات و آگذاشته است، مثلاً مورچه ها به مقتضای سلیقه، انبار قریه خود را از حیوانات پر میکنند، و وحشی ها خدمت قبیله خود را بر مقتضای عادت مینمایند.

نقص در این است که وحشی ها را انسان نمیدانند و حال آنکه وحشی انسان غیر متمدنی است. وحشی انسانی است که استعداد ترقی را داشته و دنیای مدنی موجوده را به بیان آورده است، و حتی دور نیست که به عقیده کلیفورد دارای وجدان ابتدائی نیز باشد. سلیقه، تخم عادت و عادت اساس قوانین است که در طی انکشاف بطور میکند. ولی چیزیکه سلیقه در باره مردمان عصر ایاده میگوید اشتباه نموده است. هومر شخصاً کسی است که به قول شهرستانی در باره اوساط اخلاقی به تفصیل حرف زده و در قوه عقلانی وسط را قبول نکرده و جانب افراط آنرا گرفته است.

عجیب است که سلیقه اشعار حماسی ورومانتیک را مقیاس اخلاق جامع ویا عصر قرار میدهد. اشعار حماسی ویا رومانتیک اگر برشالوده تمام فضایل طرح میشود، ماهیت خود را میبازد. او ربمیدس بیهوده بر اشعار هومر انتقاد داشت که چرا جنبه های علمی و اخلاقی ندارد، و نه هم اشعار علمی او ربمیدس توانست درمیدان تنازع، گوی انتخاب طبیعی را از الیاده ببرد. آیا در شعر فردوسی و عنقرء بن شداد عیبی، قضاوت اخلاقی موجود است؟ و اگر موجود باشد گویا روح حماسه را کشته است. رزم گناه شعر حماسی و بزم گناه شعر عشقی، مدرسه علم و اخلاق نیست، آنجا عواطف است و احساسات. درین طور صحنه ها اگر (هل من مبارز) بنگوید، شاید فضیلت شجاعت و سخاوت، نه نه، تهور و تمیز خواهد بود. دراین جا برای حکمت و عدل و عفت چندان مجال نیست.

آیا در قلمرو (هولیود) عصر طلایی امروزه و در تصویرهای فلمی آنها فضایل اخلاقی میتوانند بی حجابانه در آیند و عرض نمود کنند؟ الا اینکه

نقابی از بزم بر روی کشند و کلاه خودی از رزم بسر کنند. آیا در وقتی که عاشق دختر را از نزد پدر و یا شوهرش بحماست و حرارت می رباید. از طرف همه حضار به صفت تحسین استقبال نمیشود؟ و آیا این کار برخلاف مبادی اخلاق و حقوق نیست؟ و آیا همه آن کسانی که تصفیق میکنند مردمان با سواد و حتی طالب العلم های مدارس عالی نیستند؟ سلی که ذاتاً مورخ است میثا لو جی ها و شاه نامه ها و آداب و قصاید را نیز خیال ستون های تار یخ میکنند.

عصر هومر عصری نیست که از عصر ما مخصوصاً در باره فکر و شعور فرقی داشته باشد. و از طرف دیگر و حشی ها هم تماماً از وجدان عاری نمیشوند، چنانچه بارها به تجربه پیوسته است.

#### (۵) قوانین وضعی به حیث معیار اخلاقی: وقتی که قوانین رفتار در کانتروسل سلوک

جای نشین عادات شوند، طبیعی است که در آنوقت تبدیلی نیز در قضاوت اخلاقی روی میدهد، و بجای این قاعده که گفته میشد: «کسی این کار را نمیکند» این ماده بروی کار میاید که: «تو باید این کار را نکنی» و همچنین خلیج فرق بین صواب و خطا وسیع تر میگردد، و جزا و نفرین در برابر تجاوز از حق شدید تر و قطعی تر میشود.

در موقف اول اخلاق اعتیادی قرون سابق، بازعین عبارت سلی عذر کور را از رساله مکنزی نقل میکنیم:

«مردم به سهولت به جنایات تشویق میشدند، و به سهولت میخواستند خود را از کیفر وارها نهند. «آگاممنون» وقتی که ناهبانه بحق ملکیت دیگران تجاوز کرده بود. فقط به همین کلامه که گفته بود «فکر من پریشان بود» معاف شده بود، و باین کلامه نه تنها وجدان خود را مستتر یح ساخته بود، بلکه جمهور مردم و حتی مرد می که با ایشان تجاوز واقع شده بود نیز قانع شدند، زیرا که

همه ایشان خود را بساین حالتی که فکر پریشان میشود، حاضر و مستعد میدیدند.

«بعد از معرفی قوانین، ممکن نیست جز این بساین سهولت بتواند کفاره شود و یا فراموش گردد.» «ذریعه قانون است که گناه مشخص بکشد و مردم گناه را شناختند و معیار اعمال معین شد، قانون معیار زندگانی هر شخص گردید، و هم برای هر شخص مقیاسی شد که اعمال همسایه خود را برحسب آن انتقاد کنند، و بعد از آن مردم بدو دسته تقسیم شدند آنهائیکه باین قوانین پای بند بودند و آنهائیکه از این قوانین تجاوز کردند، و باین طور اول الذکر خوب، و ثانی الذکر بد محسوب شدند، و همچنین احساساتی پیدا شد که خوب را تحسین، و بد را نفرتین نمودند.»

این بود عین عبارت سیلی، خواه این مفسر و رات در اثر بروی کار آمدن قانون پیدا شده باشد و خواه موجب آن شده که قوانین را بروی کار آورده است؛ ولی مسئله باز پرس (آگما ممنون) هم بمثل مسئله اشعار هومر است که سیلی اینجا نیز خبط خورده است. اگر امروز فاتح جنگ دومین جهان، خطائی کند آیا او را در پنجه قانون خواهند سپرد؟ ولی جوابیه و عذر آگما ممنون بذاته دلیل این است که هم آنجا قضاوت اخلاقی موجود بود، و هم عدل در نقطه و قله اعلای حاکمیت خود بوده است؛ زیرا آنجا اشخاصی مانند آگما ممنون محاکمه و به کیفر رو برو میشدند که امر و زآن طور شخصیت ها هنوز میتوانند جرایم قانونی را عفو کنند. اگر آگما ممنون عذر پریشانیه فکر را به محاکمه پیش کرده باشد عذر معقول و قانونی است و البته میخواسته که عمل خود را صبغه خطا بدهد و از شوائب عمد بشوید، و طبیعی است محاکمه که بقوانین آنطور شخصیتی را که قوما ندان افواج متحده یونان و نیز شهزاده مردانه با فضیلتی است، برای محاکمه جلب کنند، نیز میتواند به آزادی ضمیر او را محاکمه کند و دلائل و شواهد قانونی آنروزه او را در باره اینکه سهو کرده و عمدی در بین نبوده، بشنود و یارد کنند.



طوریست که از سطوح میگوید: اشیاء را نیز به مجاز که کشته شده بودند و بجزر م  
افشای راز مآخوذ نموده بودند، و طوریست که معلوم میشود هر دو شخصیت بزرگ  
و تاریخی یونان را در محکمه مشهور جنائی یونان «اریو پاکس» حاضر نموده بودند.  
که وجود و پایدار بودن چندین قرنه آنطور محکمه، دلیل نضج وجدان و کمال  
عنصر عدلی آن جامعه است، تمام افتخارات حماسه تاریخی یونان باین دوشخصیت  
بزرگ میرسد ولی هر دو دلیر و گردن کش مذکور نزد هیچ قوه فروتنی نکردند  
الا عدل اجتماعی و هم هیچ قوه نتوانست بر ایشان فایق آید الا وجدان حاکمه  
محیط، اشیاء هم توانسته بودند عمل خود را از وحل عمد بیرون کنند و به کنار  
سپهر برسانند. و طبیعی است که سپهر او را شجاعت او و برادرش میتواند جیره کند.

(۶) تصادم قوانین و عادات : در جمعیت های اولیه بشر، وظیفه شخصیت هانسمتا  
آشکارا تر و مشخص تر بود، و آنجا در بین کار و در بین طریقه که سعادت قبیله بآن  
پیشرفت میکند، چندان فرق و تردیدی موجود نبود، ولیکن وقتی که قانون به عادات سربراری  
شد و قانون اخلاق به قانون وضعی علاوه گشت؛ و وقتی که عین يك انسان خود را دید  
که بسیار مشاغل را در بین جمعیت خود اشغال کرده و در عین حال، مثلاً پدر است و هم  
فرزند و هم سپاهی و هم قاضی و هم علمی هذا القیاس پس درین حال کار صحیحی را کد انسان  
در هر موقع مخصوص آن بکند بسیار واضح نیست، بلکه شایان دقت است. قانون شاید  
به عادات تنازع کند و هم شاید قانون به قانون طرف تنازع واقع شود، که مکثی  
مثال تاریخی این نوع تنازع را در درامه انتیگون (Antigone) اثر سوفوگلیس (Sophocles)  
شاعریونانی نشان میدهد، که در آنجا قانون موضوعه کشور به مبادی اعتیادی روابط خاندانی  
متصادم شد، و انتیگون فیصله کرد که مبادی اعتیادی را ترجیح دهد، زیرا تصور نمود  
که این مبادی از منابعی نشأت نموده که خیلی قدیم است و نمیتوان منشأ اصلی آنرا پیدا  
نمود، ولیکن این قوانین ساخته خود ماست و روزی میآید که خود ما آنرا بشکنیم. ولیکن  
در اینطور منازعاتی که مخصوصاً اخلاقی باشد باید به انعکاس و ادراک رجوع نمائیم و  
معیار عمیق تر قضاوت را جستجو کنیم.

## (۷) تنازع قانون شرعی و قانون اخلاقی: چون قانون بیشتر بر عمل و سلوک

نظر میکند، و اخلاق زیاده تر بر سجیه و نیت متکی است؛ گاهی میشود که بین این دو قانون تنازع رخ میدهد.

این تنازع در شکل خیلی رسمی و جدی خود در سوره «کهف» تذکر یافته است: جائیکه حضرت موسی (ع) بوصایای ده کائنه تورات بشدت پای بند است و خضر (ع) بر تنفیذ مبادی اخلاقی خود پیوسته جاریست. و این بهترین درسی است که حد فاصل شرع و اخلاق را به بهترین اسلوب از هم جدا میکند.

در تورات، شرع به قیافه جدی تری جلوه میکند حتی که قوانین اخلاق را تحت الشعاع قرار میدهد. در انجیل با عکس، اخلاق به قیافه نسبتاً رواقی خود آنقدر تند است که میخواهد جا نشین شرع شود و وظیفه آنرا بدوش بگیرد.

ولی قرآن این دو حصار خارجی و داخلی خودی فردی و اجتماعی را به آن موازنه حفظ میکند که مافوق آن متصور نیست. و درین قصه موسی و خضر، هر دو پهلورا بر روشنی ضمیر انسان واضح میسازد. و هم خاطر نشان میکند که این دو پهلوا اگر بصورت نهائی خود بمانند ممکن نیست که بتوانند با هم بسازند؛ و شرع محض استطاعت آنرا ندارد که بتواند با قانون اخلاق صرف، صبر و گذاره کند.

و ازین است که باید شرعی بمیان آید که به نور ضمیر رفتار کند. و با اخلاقی کسب نمود نماید که از شرع نظم و قوت الظاهر بگیرد؛ و همان است که دین اسلام آمد و نیت و قصد را حتی در اعمال قانونی نیز مراعات نمود، و از طرف دیگر، به اخلاق صبغه قوی تری را از علم الاجتماع و علم مابعد الطبیعه داد. و حتی سلوک قانونی را دارای دو پهلوی ساخت: پهلوی مقاولاتی که آنرا بقاضی و محاسب تفویض نمود، و پهلوی اخلاقی را که حق الله گفت و قضاوت آنرا بعضاً به مجتمع و بعضاً بحضور احکام الهی سپرد. و حتی اگر پهلوی مقاولاتی آن نیز کدام رنگ اخلاقی داشته باشد و مراعات آن نکرد آن هم بحضور قاضی حقیقی معروض خواهد شد.

## ( ۸ ) موضوع قضاوة اخلاقی :

است که علم الاخلاق تماماً آن متعلق است . زیرا علم اخلاق کاری که دارد باین امر است که روی اراده جانب عمل صحیحی متوجه شود . قضاوت اخلاقی ما هم بهمین طور مربوط است به اراده . هر چیزی که دران اراده نباشد دارای صفت اخلاقی شده نمیتواند . يك نعل مرده شاید در ختی را غذا دهد ، و هم شاید ماری گری را که موجب زیان قریه است بگزد و بکشد . و شاید سیلابی قریه را خراب کند ؛ ولیکن هیچکدام ازین طور چیزها را از نقطه نظر اخلاق ، بد و یا خوب گفته نمیتوانیم . زیرا بقول زمخشری هیچکدام ازین هادر افعال خود اختیاری ندارند . ولو که ضرر و یا فایده رسانده باشند ، چون جمادات هیچ حرکتی ندارند و حیوانات این کارها را اگر بکنند محض در اثر سلیقه حیوانی خود میکنند و اراده را مالک نمیباشند . و اگر بعضی ها این کارها را ستایش و یا نکوهش کنند از روی فرض است که اگر آنها باین افعال خود اختیاری میداشتند ، و یا از روی تشبیه و مجاز است .

قضاوت اخلاقی چیزی نیست که بر همه اشیا و حتی همه اعمال تحکیم شود . قضاوت اخلاقی محصور و محدود است بر سلوك انسان . زمخشری کسانی را که جمال را می ستایند تخطئه میکند و این کار را جایز نمیداند ، الا به علاقه مجازی حال و محل ، یعنی ازین سبب که جمال ظاهری چون محل ، کمال عضو است است ، شاید بتواند علامه کمال معنوی که غایبه اخلاق است بگردد .

## ( ۹ ) نیت خوب :

کلمات بروایت مسکنزی میگوید : « هیچ چیزی درین دنیا پیدا نمیشود که بقوا نیم آنرا مطلقاً بود و ن شرط خوب بگوئیم الا نیت خوب ، عطیه های قسمت و سعادتی که باین عطا یا همدوش است ، وقتی خوب گفته میشود که بطور صحیح استعمال شود . قریحه و ذكاء و علم کائنات ، هم زمانی خوب محسوب میگردد که تابع مطلق عالی باشد که این چیزها فقط خوب اضافی ؛ و خوب

مشروط گفته میشود. اما نیت خوب، بدون هیچ شرط و نسبتی و فقط بذات خود، خوب است؛ و این تنها کوهی است صغیر بنور خود میدرخشد.

ولیکن وقتی که ما نیت خوب را خیر نهائی دانسته و آنرا موضوع اقصای قضاوت اخلاقی مقرر کرده ایم، باید که نیت و اراده را هم از محض «خواست» بدقت تفریق کنیم. اینکه پیشوای ما فرموده است که: «کارها به نیت است» این است که روزه مثلاً روزه نیست اگر نیت خوب و مخلصانه موجب آن نشده باشد، و یا اینکه باز فرموده است: «نیت مرد از کار او بهتر است» باین معنی نیست: کسیکه خیال روزه را بسر گرفته و روزه نگرفته از مرد روزه دار بهتر است، بلکه مقصد این است که در مرد روزه دار، چون نیت خوب اوسبب مهم عمل نیک اوشده است، در حقیقت روزه او دو جزو دارد که جزو مهم آن نیت است و از جزو غیر مهم آن که عمل است بهتر است؛ و ازین است که بدون نیت روزه موجود شده نمیتواند. طوریکه يك خیال روزه بدون عمل، نیز نیت گفته نمیشود. نیت آن است که قصد جازم و هم مقصد در آن مضمر باشد و بر آن مقصد اثر فاعلی داشته باشد ولو که اگر بعضی هوا جس و عوارض خارجی، مرد را از عمل کردن آن نیت مانع آید، و همینجاست که بگفته کدانت آن نیت بنور خود میدرخشد. «خواست خوب» آن است که انسان تصور میکند که اگر فلان کار را بکنم خوب است و انجام آن نیک میشود، اما «نیت خوب» آن است که انسان خود را با نتیجه همدوش و هم آغوش می بیند و به اصطلاح مردم آن کار را کرده میداند. نیت و عمل هر دو يك کار را انجام میدهند، که نیت جزء داخلي و عمل جزء خارجی آن است. نیت خوب عمل خوب بار می آورد. که در حقیقت بدون نیت خوب کار خوبی بعمل آمدنی نیست. اگر عملی بذات خود بدون نیت خوب، خوب باشد ممکن است ظروف و حالات آنرا به نتیجه بد انجام دهد، و همچنین کداری که بذاته و بدون نیت بد، بد است هم شاید بحیث ظروف به نتیجه خوب منجر شود. ولیکن عمل وقتی اخلاقی گفته میشود که بر حسب محرکی باشد که بر طبق آن عمل میکنیم.

مثلاً: یارچۀ نان خشکی را بر سر گدائی حواله میکنم به نیت آنکه سرش بشکند و لیکن بر سرش اصابت نمیکند؛ و بالعکس او را از بلای گرسنگی نجات میدهد. نتیجۀ طبیعی این عمل نیک است و ایکن نسبت به من که این کار را کرده ام عمل زشتی است؛ و از طرف دیگر شاید عملی بذات خود خوب باشد و در نتیجۀ بد بگردد. به من تیشه میدهی به نیت اینکه من برای عائلۀ خود سوخت تهیه کنم؛ و لیکن من به آن تیشه در و دیوار مسجد را میکنم. پس چیزی که موجب عمل نیک است نیت نیک است؛ ولو که نتیجۀ اش نیک هم نباشد؛ زیرا که نتیجۀ همیشه صد فیصد مربوط به نیت نیک نیست؛ بلکه عوامل زیادهای دارد که یکی از آن عوامل نیت نیک است.

#### (۱۰) قضاوت بر عمل و بر عامل: و بعداً رت دیگری: قضاوت بر سلوک است

و یا بر سببیه؟ در این شکی نیست که مصلح نظر شرع و قانون، بیشتر اعمال و سلوک است و مثل مشهوری است که: «شرع ظاهر را می‌پسندد» ولی باز هم شرع به اعمال ظاهری قناعت نمیکند؛ و قصد و هم سبق اصرار را در نظر میگیرد و هم در موضوع شهادت، شهود را تزکیه می‌کنند. و این‌ها خود دلایلی است که سببیه را هم در موضوع قضاوت ذید خل کملی میداند.

ولی اخلاق چیزی است که بیشتر متعلقی بر نیت شخصی است که سببیه در آن رول مهمتری بازی میکند؛ و ازین است که پیغمبر (ص) میفرماید: «اعمال به نیت است». و ازین مشکلات است که قضاوت اخلاقی مربوط است به احکام الحاکمین که بجز او، هیچ کسی بر سر ایر واقف نیست؛ و باید حتماً روزی بیاید که قضاوت حقیقی سلوک، نزد او تعالی عملی شود. ولی نزد علماء اخلاقی این هر دو شکل قضاوت حتمی در متریقی ترین موقف وجدان اخلاقی که کسبمون بنظر ما رسیده است یافت میشود. این تفریق دائماً در بین صحیح و خوب دور میکند. شاید بعضی اعمال يك شخص صحیح باشد و با این هم شاید مادر بارۀ شخص عامل آن قضاوت خوبی کرده بتوانیم؛ و بالعکس نیز ممکن است بعضی اوقات در بارۀ سببیه و بعضی اوقات در بارۀ اراده بصورت جدا گانه

قضاوت کنیم. درباره قضاوت بر سنجیه و خلق و ذات شخص مشکلات مخصوصی پیشروی ما نیست. ما میتوانیم سنجیه شخص را به همان درجه که مجموع محمولات وجدان اخلاقی اوجانب حصول غایه اعلی و نهائی متوجه میشود، قضاوت کنیم. ولی اینکه مایک عمل را بذاته مورد قضاوت قرار بدهیم، نسبتاً کنار آسانی نیست زیرا که عمل را ذریعه نتيجه آن قضاوت نمیکنیم بلکه بواسطه مقصد اعمال آن میسنجیم و قضاوت خود را بران اظهار مینمائیم، که درین نقطه هم چندان اختلاف نظری موجود نیست، اما چیزیکه باقی میماند اینست که آیا عمل را توسط مجموعه قصد قضاوت میکنیم و یا اینکه توسط جزوی ازان که آنرا محرك میگویند. که درین نقطه اختلافات نظر موجود است. و چون در نزد همه، در تعبیر کلمات (قصد) و (محرك) وحدت نظری نیست، مسئله بیشتر کسب وخامت و پیچیدگی کرده است.

#### (۱۱) قضاوت بر محرك است و یا بر قصد؟ : اختلافات نظری که درین

باز است عموماً حسب روایت مکنتزی بیشتر بین نویسندگان دو مکتب: (مکتب حدس) Intuitionism و « مکتب منفعت » Utilitarian است. ارباب حدس میگویند که قضاوت اخلاقی تماماً متعلق است به محرك یعنی که اگر اعمال خوب گفته میشود و باید، متعلق است به تناسب خوبی و بدی آن محرك کسی که بواسطه آن به عمل اقدام کرده ایم.

ولی مکتب منفعت درین خصوص با مکتب حدس مخالف است. جان ستوروارت میل می گوید: « اخلاقی بودن يك عمل تماماً متکی بر قصد، یعنی متکی بر آن است که عامل چه می خواهد بکند. و ایکن محرك یعنی احساسی که عامل را خواهان عمل میسازد، در عمل چندان تاثیری ندارد؛ و ازین سبب در اخلاقیات هم سیاناً موثر نیست، اگر چه تاثیر زیادی در اینکه عامل را تقدیر و تخمین کند دارد، مخصوصاً اگر بتواند مزاج اعتیادی خوب و یا بد او را نشان بدهد. باز جان ستوروارت میل می گوید: « محرك يك عمل به اخلاقیات آن عمل دخلی ندارد، دخلی که دارد، به قیمت شخصیت عامل است. »

حقیقت بیطر فانه این است که مکنزی حسب ذیل شرح می دهد و میگوید :  
 « در باره اینکه احساسات محض به قضاوت اخلاقی ارتباطی ندارد، با جان ستوارت میل گفتگوئی نداریم، اما در باره محرك، نظر ما این است که محل قضاوت اخلاقی شده میتواند و لا اقل در وقت قضاوت اخلاقی در نظر گرفته میشود. سهو جان ستوارت میل در این است که قضاوت اخلاقی را بران چیز هائی که بعمل آمده است تحکیم می کنند در حالیکه اینطور نیست و قضاوت اخلاقی بران اشخاصی میشود که عامل اند، اگر آنطور باشد که نامبرده میگوید، ما باید بتوانیم بر اعمالی که نتیجه سلیقه حیوانات است و حتی بر حرکات صخره ها و ابرها و یخچالها نیز قضاوتی بکنیم، چیزی را که ما قضاوت می کنیم سلوك است و آن هم نه بحیث اینکه يك عمل ظاهری است، بلکه بحیث اینکه وضعی است که از انسان، حین عمل او، سر زده است و وضع انسان باید شامل محرك او نیز باشد.

پس اگر ما تمام قضاوت را تنها بر قصد و یا تنها بر محرك، بگذاریم، کار یکطرفه ایست. حقیقت این است که قضاوت اخلاقی منكشف و مکمل آن است که باید مستقیماً و یا بصورت غیر مستقیم بر سنجیه عامل تحکیم شود. زیرا طوری که گفتیم قضاوت اخلاقی ما هیچگاه بر چیزی که بعمل آمده است، نهاده نمی شود، بلکه همیشه بر شخص عامل است. بلی! ممکن است در بعضی موارد شخصی را که فلان کار را نموده است مورد قضاوت قرار بدهیم، ولیکن در مواقع دیگر شاید شخص را از حیث عموم عادات سلوک او در نظر بگیریم. اما بهر موردی که قضاوت اخلاقی خود را بطور حقیقی تحکیم می کنیم عمل شخص را در نظر می گیریم، مگر نه بحیث يك واقعه جدا و منعزل، بلکه بحیث جزء نظام حیات شخصی عامل آن. و ازین است که شهود را از روی سوابق اعمال ایشان تر کیه می کنند. پس ما اهمیت آن عمل را بصورت يك عمل مجرد قضاوت نمی کنیم، بلکه از نقطه نظر عامل آن که آنرا بعمل آورده است و هم از نقطه نظر اینکه عامل در چه موقعیت واقع شده و دنیا را از چه نقطه نظر آموخته و بآن چطور تلقین شده است، قضاوت می کنیم. پس اگر ما اعمال را به قضاوت

خود بد می گوئیم و یا خوب؛ از روی جهات و عناصر متعددی است که بحیث مجموعی در راه تشویق عمل و یا ترك عمل خدمت کرده است، و وقتی که اعمال را باین طور شناختیم، پس گویا که تمام قصد را با همه اجزاء آن مورد قضاوت قرار داده ایم و وقتی که اینطور باشد پس باید نگوئیم که قضاوت مخصوصاً بر قصد است و یا مخصوصاً بر محرك.

(۱۲) کدام کس قضاوت میکند؟ در مسایل قضائی این قضاوت کارآسانی است و هزاران مجلدات و مدارس و همچنین به تعداد زیادی قضاو مفتیان و مقننین موجوداند ولی دردنیای اخلاق و سلوك انسان، تنها يك فتوائی بدست داریم که «اعمال به نیات است» و ازین است که هر شخص را میتوانیم بگوئیم که حین عمل، قاضی عمل خود است. زیرا وقتی که انسان آن عمل را به عمد و قصد کامل انتخاب می کند، گویا آنرا خطمشی و مشوق خود قرار میدهد. پس آیا کسی هست که آن عمل را انتقاد کند؟ و آیا ممکن است که عامل شخصاً، در حالی که بحالت آرام انعکاسی خود رجوع کند، بفهمد که در معیار مثالی خود تقصیری کرده است؟ جواب مکتزی باین سوال این است که این مسئله باید از نقاط نظر مختلف دیده شود و از بین عالم های متفاوت ملاحظه گردد، که فرد عامل، حین تصمیم خود بر حسب کدام يك ازین عوالم عمل نموده است، ولیکن عالم هائی که اعمالی در بین آنها قرار دارد بشمار است و همچنین نقاط نظری که بر حسب آن يك عمل و یا يك عامل قضاوت میشود هم بسیار زیاد است. پس کدام يك ازین عوالم و نقاط نظر میتواند دعوی ترجیح را بکند؟

(۱۳) نقد است و یا قضاوت؟: دردنیای محاکمات قضائی، ضرب المثلی است که می گویند: قاضی شخص کوری است که بین دو بینا فیصله می کند، درحالی که در آنجا بر اعمال قضاوت میشود و شهود و بینات را در آن مورد اثر و قوت بزرگی است. ولی اگر کسی بر سلوك اخلاقی دیگری قضاوت می کند، خود را بدست خود مورد مثل رایج ایشان میسازد که: «کور خود است و بینای مردم».

پس بهتر است که نام قضاوت را نگیریم و آنرا نقد اخلاقی بگوئیم، و او که خطر آن باشد که فلسفه اخلاق بسطی فن هم تفزل کنند، اگرچه این خطر کمتر است، زیرا ما قضاوت



کرده می‌توانیم، که فلان شعر یا فلان نمایش صحنه و یا فلان ناول، محصول خوب و یا بد فن است، و در حقیقت باین گفته خود قضاوت خود را در باره آن اظهار می‌کنیم، و بر اساس همین قضاوت است اگر می‌گوئیم فلان عمل خوب است یا بد. پس کنون از کدام نقطه نظر اینطور قضاوت عملی میشود؟ محقق است که از نقطه نظر کسی که در آن وقت به خواندن و یا شنیدن و یا دیدن آن اثر فنی اشتغال ورزیده است، قضاوت نمیشود. شخص فنان همیشه از قضاوت عامه به قضاوت ناقد فنی و همدرد، رجوع و مراغه می‌کند. همین طور باید گفته شود که در باره سلوک هم به ناقدین اخلاقی رجوع شود. و این نظریه مکتب حسی اخلاق است که علم بردار آن شفتسبری Shaftesbury میباشد که در ثانی مورد بحث قرار می‌گیرد. و بدون اینکه نقطه نظر آن مکتب را فعلاً مورد بحث قرار دهیم، کنون همین قدر کافی است که بگوئیم: یک عمل فنی چنانچه قبلاً گفتیم متوجه این است که بعضی نتایج از آن حاصل شود. شخص ماهر فن درین راه بهترین قاضی است که میتواند بداند که آیا ازین عمل نتیجه خاطر خواه آن فن گر فقه شده است یا نه؟ ولیکن طوری که مکنزی می‌گوید: حق این است که در اخلاق، تنها عمل مورد قضاوت واقع میشود نه نتیجه. کنون اگر عمل حقیقتاً عمل حقیقی است پس همان است که از طرف عامل خود قضاوت شده، است زیرا عامل به قصد عمدی خود آنرا برای عمل انتخاب کرده است و اما اگر قضاوت شود که عمل او خطا است، این قضاوت نیز از طرف ناقد اخلاقی شدن نیست، بلکه از طرف شخص عامل است، مخصوصاً وقتی که باز بران عمل خود از نقطه نظر او را کی و آنعکاسی خود رجوع و عودت می‌کند.

#### (۱۴) همدردی است یا نقد؟ هنوز بهتر است بیاسنا موس اخلاق، این قضاوت را

به نام همدردی یاد کنیم. زیرا اخلاق «تواصی حق و صبر» و «تعاون برو تقوی» است درین باره آدم‌سمت Adam Smith نظریه خوبی دارد که مکنزی آنرا حسب آتی نقل می‌کند: «ما با مردم به اندازه که همدردی داریم و یا نداریم، بهمان اندازه سلوک ایشان را تصدیق و یا تکذیب می‌کنیم. ما تنها مردمان کما میاب را تبریک نمی‌گوئیم، بلکه مصیبت زدگان را نیز تسلیت و تعزیت می‌دهیم. لذتی که در مکاره

با آنانی که در جذبات قلبی بایشان مشارکت داریم، می یابیم؛ بسیاری ازدودهای ما را که از آن موقف حاصل کرده ایم جبیره می کنند؛ اگر می بینیم شخصی به آواز بلند و به شدت برید بختی خود نوحه می کند، و چون به خود نظر می کنیم تصور می کنیم ما اینچنین حالت را در چنین موقف عملی نمی سازیم؛ لاجرم باین عمل او مصدوم می شویم و چون از حال او واقف نیستیم، می گوئیم که ضعیف و کم حوصله است؛ و اگر از طرف دیگر، کسی را می بینیم که به یافتن يك قدری خوشبختی، بسیار مسرور و بسیار بلند پرواز شده است، هم خود را مجبور نمی یابیم که با او همنا شویم؛ زیرا که او را به فکر خود سبك مغزو کم ظرف می خوانیم؛ و حتی بسی اوقات شده که خنده بلندتر و دراز تر رفیق ما از اندازه که مزاح مقتضی آن بوده است، ما را از آن مزاح منصرف نموده است، زیرا که ماطبعاً باینقدر مزاح اینقدر خنده نکرد ده ایم».

«وقتی که جذبات اصلی شخص، با سوانق همدردی شخص دیگری که مشاهده او است، در تمام وفاق باشد، بالضرور آن جذبات باین شخص مشاهده مناسب و موافق است؛ و برعکس وقتی که مشاهده بینند که احساسات او با احساسات آن شخص مطابق نیست، طبیعی است که احساسات آن شخص را مناسب نمی پندارد. پس این تصدیق ها در حقیقت همدردی است. شخصی که به ضرر من متألم میشود و می بیند که تألم من هم در آن ضرر باندازه تألم او است، طبیعی است که با این تألم من موافق است و آنرا تصدیق می دهد؛ زیرا آنرا معقول می شمارد. کسی که فلان شعر و یا فلان تصویر را بآن اندازه تحسین می کند که من می کنم، در حقیقت این است که تحسین مرا حق می داند؛ و تصدیق می کند. کسی که بر عین مزاحی که من در آن خندیدم باندازه من در آن خنده می کند، یقین است که از حق بجا نمی خنده من انکار نمی کند؛ بلکه آنرا تصدیق می دهد؛ ولیکن بالعکس؛ اگر کسی درین واقعات مختلف، باندازه که من حس می کنم حس نکند و مناسبی بین حس و جذبات من و او نباشد، او هیچگاه نمی تواند مرا تصدیق دهد و یا حق بجانب شمارد. اگر دشمنی من ماورای آنچه مطابق وقار دوست من است برود؛ و اگر غمگینی من ماورای برداشت دل نازک او شود؛ و اگر تحسین من بسیار بلندتر

است و یا بسیار پائین تر است ازان چیزی که در نظر اوست . ! گر من به بسیار بلندی و بی پروائی در جائی بخندم که او در آن جای يك لبخند می کند؛ و یا بالعکس تبسمی کنم آنجائی که او قهقهه می زند؛ معلوم است که تأثرات من و رفیق من درین موضوعات یکی نیست ' و او نمیتواند احساسات مرا تصدیق دهد؛ و این است معیار آن مرد در تصدیق و یا تکذیب سلوک من .

ازین معلوم شد که این قضاوت اخلاقی مادر باره خود ما نیست ، بلکه در باره دیگران است؛ ازین رو باز آدم سمت دوام داده می گوید: «این مفکوره اول مادر باره زیبائی و زشتی از قیافه دیگران گرفته شده است نه از روی قیافه خود مان ، مازود است که از انتقاد دیگران که در باره مامی کنند متحسّس شویم .» «و بعین این شیوه که انتقاد اخلاقی مادر اطراف سجیه و سلوک دیگران عملی شده است ، بهما بطور باید بدانیم که دیگران نیز بمثل مادر نقد اخلاقی ماصریح اند . ما همیشه دیگرانیم که بدانیم که آیا مستحق تحسین و یا انتقاد دیگران هستیم و یا اینکه نزدشان عین همان چیز می باشیم که خود را بآن صورت جلوه داده ایم ، و یا بالعکس آن چیز خوب و یا بدی میباشیم که ایشان مارا می دانند؟ و ما بنا می کنیم که جذبات و سلوک خود را امتحان کنیم و تصور کنیم که این جذبات و سلوک ما ایشان چطور می نماید ، باین طریق که اگر ما بجای ایشان باشیم باین جذبات و سلوک چه حکم خواهیم کرد . پس ما کلاه خود را قاضی ساخته خود را م شاهد سلوک خود قرار می دهیم و می کوشیم که ببینیم ازین مشاهده ما چه حاصل میشود ، این يك آئینه قدنمائی است که ما تا يك اندازه توسط چشم های دیگران سلوک خود را تدقیق می کنیم و اگر باین ذریعه تسلی باشد البته کار ما تمام است و ما دیگر به تحسین و انتقاد دیگران محتاج نمیشیم .»

«وقتی که بکوشیم که سلوک خود را امتحان کنیم ، باید درین وقت خود را بدو شخص تقسیم نماییم : شخص ممتحن و قاضی ، و شخصی که بر آن قضاوت میشود و ازان امتحان گرفته میشود ، که من بحیث شق اول هم مشاهد و هم قاضی ، و بحیث شق ثانی هم محل قضاوت و امتحانم و هم عامل ، که شخصیت حقیقی من همین شق ثانی است . و من باید به حیث

شخص ثانی خود را در مورد امتحان و همدردی شخص اول قرار بدهم. ولی اگر قاضی تماماً عین آن شخصی که بران قضاوت میشود بگردد؛ کاری است ناممکن بطوری که ناممکن است علت عین معلول باشد.

باین طریق، آدم سمت به مفکوره رسیده که آنرا بنام «مشاهد بیطرف» یاد کرده که قضاوت اخلاقی ما از نقطه نظراین مشاهده بیطرف بعمل می آید. آدم سمت فرقی را که فرض کرده مانند این فرقی است که بین «مرد داخلی» و «مرد خارجی» است که درحین اختلاف خودها بمحکمه نهائی انسانیت مرافعه طلب میشوند، و آن محکمه عالی تمیز عبارت از وجدان است که هم قاضی بیطرف و هم مشاهده خبیری است.

(۱۵) خودی مثالی: مادرین باره که این نظریه «مشاهد بیطرف» چقدر ارزش

دارد و هم در باره اینکه معنی بیطرفی چیست؟ کنون چیزی گفته نمیتوانیم. و ما فقط ازین نقطه به نقل نظریه آدم سمت پرداختیم که بوضاحت تصریح می کرد که قضاوت اخلاقی حواله بچیزی میشود که از عامل آن عمل خیلی ها بلندتر است، یعنی قضاوت اخلاقی، مرافعه است از رجب خان مست به رجب خان هوشیار، که او را از یک نقطه نظر میتوان «خودی مثالی» هم گفت، و اینجا است که مباحث اخلاقی کسب جدیت میکنند و باید از یک مدرسه عالی تری تحصیل شود. زیرا مکاتبی که اخلاق را متوجه غایبه شخصی امثال لذت، منفعت و سعادت میداند روی هم رفته از یک مقوله است که مآل و مبدء ایشان همان نظریه ذیمقراطیس است. اگر مکتب سعادت، سعادت را طوری بداند که اخیراً ارسطو آنرا دانسته است و نویسندگان ما هم بهمان شیوه رفته اند، البته سعادت هم همدوش خیر و کمال میشود. ورنه سعادت هم باید در مکتب و نظام لذت داخل شود. بهر حال لذت با اشکال خود که منفعت و سعادت باشد، نتوانست که دریونان نفوذی پیدا کند و کنون هم بربرغم همه مجاهدت های سوفست های امروزی اروپا قادر بر آن نشد که محبوبیتی کسب نماید.

مکتب منفعت، که ظاهر از مکتب لذت شسته تر است و با اینکه داعی دیموکراسی است و در راه غرض بسیار شریفی بکار می افتد، باز هم چون موضوع غیر طبیعی دارد چند ان بازار گرمی نیافته است. واقعاً منفعت چیزی است که مولود تراحم و مدنیت است، و اگر چه

به بعضی غرایز انسان ارتباطی دارد، باز هم غریزه نیست که بتوان آنرا فطری شمرد، و اساس لایتنغیر اخلاق را بران بنا نمود. و حتی با اینهمه، که ما هیت لذت دارد باز هم میتوان گفت که لذت از منفعت فطری تر است. درین شک نیست که با زار منفعت امروزه گرم ترین بازارها است، ولی با اینهم تجارت و بانک محصولات مد نیت است؛ نه اساس های متین علم الاخلاقی که موجب فراهم آمدن مدنیت شده است.

و از طرف دیگر چرا بشر را به منفعت دعوت می کنند و لو که بازار گرم و قیافه جذابی نیز داشته باشد، و چرا عالی ترین چیز را در گرو اینطور یک چیز میگذارند؟ دیمو کراسی اگر بر اساس منفعت طرح میشود بدون اینکه سطح انسان را پست بسازد چه نتیجه خواهد داد، درین شبهه نیست که لذت و منفعت محرك های قوی می باشند و ممکن است توده را (طوری که سوفست های یونان میکردند و کنون شارلمان های سیاسی هم آنرا تعقیب می نمایند) توسط لذت و منفعت تحریک نمود، و ایشا ترا بمقا صدی که داشتند و یادا رند برانگیخت، ولی اگر از ایدیل های بزرگ بشر صرف نظر میشود و تمام توده را بسر بازار مظا هره منفعت می کشند، آیا خدمتی است که با انسانیت می کنند و یا ضرر به ایست که به خلق و ذات و کلمات آن زده اند و میزنند؟

آیا اگر بشر را در سر مائده خیر و کمال دعوت میگرداند، آنوقت دیمو کراسی بدست نمی آید؟ و آیا عنصر خیر در نهاد انسان مر کوز نیست؟ ایشان باید بدانند که خیر الامم در اطراف هسته خیر جمع میشوند نه گرد مر کز گمراهی. چه می شدا گر بزرگترین خیر و یا کمال را برای بزرگترین تعداد؛ اساس دیمو کراسی خود قرار میدادند؟

ولی سیر بشر جانب تکامل سیر طبیعی است، و ازین مردمی که کوشیده و میکوشند بشر را بمادیات تنزل دهند، هیچ مراسی ندارد که بتوانند سر نوشت سیر آن را بگر دانند؛ و اگر قدری هم بگردانند یقین است که همیشه این کار را کرده نخواهند توانست. اما بهتر بود که اخلاق ایشان با این سیر طبیعی همراهی می کرد؛ و می کوشید که بشر را جانب ایدیل های بزرگ و بلند آن سوق دهد، و افراد آنرا در اطراف آن ایدیل ها جمع و بسوی سر منزل حقیقی کمال او هم میزنند.

در موجودات اجتماعی که انسان هم از آن قبیله است، اخلاق و سلوک و حتی باقی مظاهر حیات بیشتر متکی بر تقلید و تلقین است که یکی بدیگر تلقین می کنند و یکی از دیگری تقلید می نماید، و همین چیز است که مثال ها و معیارها را بمیان آورده و مثال خیر و فضیلت و کمال را بدنیای اخلاق معرفی نموده است، و همین چیز است که بعضی ها را مولود و نمونه فضیلت و کمال ساخته، و می گوشت که افراد بشر عموماً بر طبق آن انگشاف کنند.

ولی حرص منفعت این سودارا برهم زد، و بجای اینکه بشر حیوان مفکر و متکامل شود آنرا حیوان منافس و محترکری ساخت، و هنوز امثال بهتام خپرند اشتمند که سرانجام این مکتب منفعت بکجا میرسد، اما فرید ریک نتیجه حقیقتاً درین باره از ایشان واقف تر بود. سمنسر میگوید: «روزی بود که همه نزد آنا، یک کسب قوت می کردند و بنام سرباز یاد می شدند خشوع می کردند و کنون آن قوت بدست ثروت آمده است، ولی آیا بهتر شده است؟ در آن وقت غایه مطلوب شرف بود، و کنون پول. ولی چون پول نمی تواند عدالت اخلاقی را بمیان آورد. لاجرم حتمی است که نمیتواند ضمان دار عدالت اجتماعی شود، و باز هم اگر فضیلت و کمال غایه انسان نمیشود، پس نتیجه مذکور خیلی حق بجانب است که دعوی شرف می کنند. و بگفته نتیجه: هزاران بار بهتر است که فرزندان بشر را بمیدان جنگ ببریم و به ایشان روح حماسه بدیم از اینکه دکانداران دیمو کرات آنها را بکار خانه های زیرزمینی برده و ایشان را مادناً و معنأً محکوم به مرگ تدریجی نمایند.

خیر بهر حال از مطلب برآمدیم و بحث ما درباره مکاتب امامی اخلاق و مکتب تبی بود که شایسته نام بزرگ و مقام عالی انسانیت است، مکتب تبی که بر اساس روح حقیقی اخلاق طرح شده و انسان را جانب ایدئال و کمال آن رهنمائی می کنند، سه عدد آنها در یونان و یکی هم در جرمنی تاسیس یافته است. که اینک ما بشرح و مقارنه و ماله و ماعلیه آنها می پردازیم، تارفته رفته بر «خودی مثالی» روشنی کافی بیفتد.

(۱۶) عقل و یاجذب؟ این همه کشمکش های اخلاقی که قریباً طول دو نیم هزار

سال را اشغال نموده است، تقریباً در سر این نقطه است که اخلاق را عقل رهبری می کند و یاجذب؟ در هر دوره که نظر بیندازیم می بینیم که دو مکتب و یا دو حکیم درین باره باهم

نزاع داشته اند، مثلاً هر اقلیط Heraclitus و ذیمقر اطیس Democritus، و باز انتستانس Antisthanes و اریستیپس Aristipus، و بعد از آن زینون Zino و ابیقور، Epicurus و سپس دیکارت، و کاسندی، و هم کدورت و هو بز، و نیز ایدو هیوم، و بالاخره کانت و بنتام. که هر کدام ازین جوره های فوق باشخص مقابل خود نزاعی که داشتند در باره این بوده که رهبر سلوک؛ عقل است و یا جذبه؟.

و بعضی هاهم دیده میشوند که بطور مستقل نظریه دارند که متوسط و معتدل و مستقل تراست، و اینها مردمی میباشند که ازین تناقضات بلند تر اند، مانند فلاطون و ارسطو و هیگل و یا مثلاً اسپینوزا. اگرچه بعضی مکاتب دیگر هم دیده میشود که ماورای این چیزها میباشند و در حقیقت ازین مقوله ها هم محسوب نمیشوند، ولی ایشان چندان در حساب نمی آیند، مانند اشخاص طرفدار نظریه زیبا پسندی و یا مکتب همدردی و غیره.

وقتی که اروپا به علم اخلاق و فلسفه یونان مواجه شد، رفته رفته نویسندگان پیداشدند که در آن باره فکر کنند، که از آن جمله دیکارت موسس فلسفه جدید محسوب میشود. ولی دیکارت توجه بیشتری به مابعد الطبیعه و منطق نموده و در علم اخلاق پیش از یک مرد روا قی چیز دیگری نیست. مخصوصاً در اینکه در بین روح و جسد مخالفت زیادی را (و آنرا هم در سایه مابعد الطبیعه) عقیده نموده است.

اینجا است که یک حرکت قریباً ابیقوری نیز پیدا شده و امثال کاسندی و هو بز و باقی نفری دسته ایشان، گرد مکتب مادی مذکور جمع شده اند. که هو بز در بین ایشان عقیده مخصوصی داشت که احراز قوت را بزرگترین غایه انسانی میدانست، ولی امثال کمبرلیند به نظریه هو بز معارضه نموده طرفدار این بودند که باید پهلوی اجتماعی و هم پهلوی عقلیت انسان بیشتر در نظر گرفته شود. در بین این کشمکش ها، مکتبی بنام مکتب حسی اخلاقی کسب وجود نمود که امثال شفتسبری و هچینس طرفدار آن بودند و می گفتند که انسان باید دارای یک بصیرت حدسی، و یا الهامی باشد که

بوسیله آن صواب را از خطا فرق کنند. طوری که ما، در فن بدیعیات اینطور يك حس را در تفریق زشت و زیبا ما لکمیم. ولی به فرق اینست که حس مذکور (یعنی بصیرت حدسی اخلاقی) در طبع خود اجتماعی است و هر چیز که بجای آن مفید باشد، بدل هر کس می رسد که خوب است و آنچه بجای آن مضر است به سلیقه فطری هر کس بد می خورد.

این نظریه ایست که بعدها بحیث يك ساقه بزرگی شده است که دارای شاخه های متعدد می گردیده؛ و بعضی از نویسندگان امثال رید Reid مکتب حدسی اخلاقی خود را براساس این عقیده که عیناً ذکر شد بیان آورده اند. دسته دیگری به اینطرف میل کرده اند که فرق يك و بد را بوط است به تصور عقلی نتیجه عمل؛ که امثال لاک و کلاک و ولستون و غیره، باظهار این نظریه موجب معرفی مکتب عقلی اخلاقی گشته اند. و همین سلسله است که پیچ و تاب می خورد تا اوج نهائی خود را در نظریات کانت می یابد؛ و اینجاست که باز عصر جدید به نظریات فلاطون و ارسطو می گراید و مثالیت «ایدیالزم» جدید، کنسب وجود می کنند.

اما کسانی که بمکتب حدسی اخلاقی عقیده داشتند و این نظریه را جنبه اجتماعی می دادند و می گفتند خیر چیزی است که بجای آن مفید باشد و یا هم چیزی است که به ارتقای سعادت انسان خدمت نماید؛ بالاخره از این نظریات شان بعضی نظریاتی انکشاف نمود که بمکتب جدید منفعت منجر شد.

پس گویا مکتب جدید عبارت است از مکتب حدسی و عقلی و منفعتی؛ که این سه مکتب با مکتب جدید ارتقای مکتبی است که کنون در تداول است.

خیر از مطلب قدری بر آمدیم و کنون باید باز بمعاشه عقل و جذبه رجوع کنیم. ما دیدیم که وجدان انسان مانند يك عالم و یا يك نظامی است، که اگر آنرا از نقطه



نظر عمل بهینیم، معلوم میشود که متشکل است از آرزوهای متعدد دی که در بین جماعتی گذاشته شده که کم یا بیش باهم مماثل و سازگار اند. کنون ممکن است: توجه خصوصی خود را که معطوف می کنیم تنها جانب آن آرزو هائی کنیم که بین آن جماعت وجود دارد؛ و یا جانب آن هیئت کنیم که بحیث یک وحدت و بطور یک نظام، این آرزوها را در آن جا باهم مرتبط نموده است؛ و به عبارت سکنزی<sup>۱</sup> که: آیا حیات انسان ذاتاً عبارت از یک مجادله ذات الیمنی آرزو هائیت که در جستجوی تسکین خود می باشند؛ و یا این است که اصلاً یک کوششی است که میخواهد آرزو هارا مطیع مثال و یا نمونه آن نظام بکند؛ تناقضی که بین این دو مکتب است عموماً ازان نشئت کرده که بعضی ها متمایل اند که باین پهلوی مسئله اصرار کنند و یا آن پهلوی دیگر، یعنی وجدان را عالمی بشناسند و یا نظامی، یکی ازین دو تمایل میتواند که بطور خوبی در اصول هیوم تماثل کند که می گوید: «عقل بر دژ جذبه است و باید همیشه اینچنین باشد» یعنی عقل هیچ کرده نمیتواند الا اینکه جذبه را به تسکین آن رهنمائی کند، و کسی که باین نظریه باشد خیر بزرگ حیات، نزد او همیشه بالضرور تنها عبارت ازین است که هر جذبه که سر بالا کند باید حسب خواهش آن به تسکین آن بکوشیم. این است نظریه مکتب قیروانی که امر و ز به شکل مکتب لذت نامیده شده و بشکل پیراسته خود عموماً عبارت است از مکتب سعادت، و طبیعی است که طرف مقابل آن باید مکتب حدسی و یا عقلی محسوب گردد. حالاً می رویم که این تناقض را بشکلی که قدری متفاوت و بعبارتی که قدری مختلف است یعنی در زیر عنوان «راست» و «خوب» و بعبارت دیگر «حق» و «خیر» بیان کنیم:

پیشتر هم گفته شد که دو شکل اساسی در اخلاق موجود است که مثال اخلاقی خود را در آن شکل جلوه می دهد، یعنی در شکل راست (حق) و در شکل خوب (خیر). یعنی اخلاقیات را چنین تصور می کنیم که عبارت است از تطابق به یک قانون یا یک معیار؛ و یا عبارت است از تعقیب یک غایه و یا یک نصب العین. کنون

فرق، بین این دو مکتب متناقض اخلاق، تا يك اندازه مهمی، مربوط است به فرق این دو شکل. بلی! يك سلسله مفکرین از هر اکلمیتس گرفته تا کلمبیون و رواقیون و از آنجا تا کانت، چنین فکر می کردند که معیار نهائی اخلاق يك نوع قانون و یا ضابطه و یا امری است که ازان می آموزیم تا کار راستین را بکنیم. در حالیکه از طرف دیگر یکدسته مسلسل مفکرین از دیمو کریتس گرفته و از بین قیروا نیها و ابیقوری ها گذشته تا به بنتمام رسیده اند، که خیر را عموماً عبارت از سعادت میدانند؛ و آنرا نسبتاً چنین می پندارند که غایه نهائی انسان است، و بر اساس آن است که اعمال انسان قابل ستایش گفته میشود و یا قابل نکوهش. این دو مکتب رامیتوان بصورت تخمین چنان تعریف کرد که معیار خود را عبارت از وظیفه (که معیار مکتب اول است) و سعادت (که معیار مکتب دوم است) گرفته اند.

(۱۷) کمال: ما دیدیم که عقل جانب و وظیفه میلانی پیدا نموده؛

و جذب به جانب لذت و سعادت جذب شده؛ و این دو نظریه است که مکتب های وظیفه و سعادت را بمیان آورده است؛ ولی غایه های اخلاقی را نمیتوان با این دو اصل محصور نمود. اولاً ممکن است که مکاتب جذباتی، امثال مکتب لذت و منفعت و سعادت، با مکاتب عقلی و مکاتب وظیفه، که هر دو طرف، نظریات و مکاتب متعددی دارد، باهم امتزاج کنند و ازین امتزاج يك چیزی بمانند «کمال» بیرون شود. و از طرف دیگر، این اختلاف نظریات که درباره غایه و یا معیار اخلاقی به میان آمده است، از چند جهت است: یکی این است که هسته اولین این موضوعات در ادیان وجود داشته. مثلاً تشویق لذت معنوی در ایمان و عقیده علم الکلامی، و امید منفعت روحی و سرمدی متزاید در اعمال و معاملات دینی و شرعی. که ما دیون آن لذت را مادی شناخته و مکتب لذت خود را معرفی نمودند، و همچنین آن منفعت را به شکل مالی آن نمایش داده و مکتب منفعت خود را سر بازار کشیدند. ولی طبقه هم وجود داشتند که بنام تپاس و فست ها (متصوفین) که غایه مجاهدت

عارفانه خود را باین می دانستند که بنده، باخلاق الله متخلق شود؛ و باو پیمان دوستی  
بندد؛ و باو تعالی از روی معرفت تقرب جوید؛ و در او فانی و باقی شود. که این کمال روحی  
و معنوی و قدسی نیز از مظهر مادی خود خالی نمانده و بمقابل آن مکتب نشو و ارتقاء کسب  
وجود نموده است. پس کمال صوفی عبارت است از رسیدن بخدا، و کمال فلاطونی نزدیک  
شدن است به مثال «خیر» و کمال ارتقائون مساعدت نمودن است بانتخاب طبیعی.

و نیز از طرف دیگر همه این شکل ها در تیپ های انسانی موجود است و اکثر اینها  
از ساختمان مخصوص اشخاص نشئت نموده است. می گویند امانوئیل کانت، وقتی که  
برای قدم زدن عصریه خود می برآمد؛ دکانداران آن کوچه، ساعت های خود را برابر  
می کردند؛ زیرا مقیاس دقیق تری که نزد ایشان بوده مانا مواظبت کانت بود در وظیفه حیات  
او؛ و بهمان اندازه که کانت رواقی و مواظب وظیفه بوده بمقام قیروانی مشرب لذت جو بوده  
است. چنانچه که لذت جوئی ارسطیس نزد شاه سیسلی شاهد سجد او است. و باز می بینیم  
که مرگب و زیست سقراط با تمام حیات فلاطون و اواخر عمر ارسطو و اواخر تحقیقات او در باره  
سعادت، شاهد این است که این مردم نظراً طالب علم و عملاً طالب کمال بوده اند؛ پس از  
جمله مکاتب ممزوج و مزدوج یکی مکتب رواقی است که میتوان گفت: عقیده آن مکتب  
در بین نظریه و وظیفه و نظریه کمال، خدمت وسطی بوده است؛ زیرا با اینده میتوان گفت که شاید  
مثال اخلاقی رواقیون عبارت ازین باشد که به قانون اخلاق مطیع باشیم، اما در عین حال  
این هم که باید حیات یک مرد عاقل را به خود بگیریم، مثال و غایه ایشان بوده است که عین  
این امتزاج را ممکن است به نظریات دیکارت و کانت نیز نسبت داد. و باز در مکتب حسی  
اخلاقی، مثال و وظیفه و هم مثال سعادت سیاناً ممزوج و ملحوظ است. ارتقائون جدید مثال های  
سعادت و کمال را به هم امتزاج داده اند.

قانون کمال در نزد علماء نفس، عبارت ازین است که هر عضویت مجبول است  
جانب کمال خود حرکت کند، نصب العین حیات این است که به بالا خیره  
بمعراج کمال خود واصل شود. ضرورت کمال قوی ترین محرک اجباری حیات است  
و هیچ محرك باندازه آن، قوه اجبار و اصرار در حیات ندارد. عطش کمال است که انسان را

خواه برای رفع نیاز مندی های جسمی و خواه برای تسکین عمیق روحی، تحریک میکند، که این تحریک تازه‌انیمکه انسان آن چیز را نیافته است مسلسلأً و مصراً جاری است. تلاش هم در حد ذات خود، خواه جانب کمال جسمی و خواه روحی باشد، علامه احساس نقصان است.

مامی بینیم که قانون کمال همیشه در کنار است، خواه در عالم علم الحیات و خواه در دنیای علم الروح، و خواه در محیط اخلاق، و خواه در فضای دین. که ما این کمال را در علم الحیات «صحت» می‌گوئیم و در علم الاخلاق «کمال» می‌نامیم و در علم دین «ولایت» می‌خوانیم و در علم النفس «تحقق ذاتی» نام می‌گذاریم.

این قانون آنقدرها قوی و مصر است که هیچ عضویت نمیتواند از پای بنشیند الا که عطش خود را بواسطه احرار خودی مکمل تسکین دهد.

اگر از نقطه نظر علم الحیات دیده شود، بخوبی معلوم میگردد که قانون کمال همیشه در هر عضویت در کنار است. اگر عضوی را مثلاً از چلپاسه قطع کنید، این سلیقه کمال در آن حیوان آنقدر قوی است که عضویت آن بطور لاینقطع کار می‌کند تا اینکه آن عضورا بار دیگر برویاند، تا که باز خلعت کمال جسمی بهای آن راست آید. اگر زخمی بوجود ما میرسد. بفوری می‌بینیم که هر خصه عضویت های ما بکار آغاز می‌کند و برای اعاده آن عضو مجروح، می‌کوشد. نظام عصبی حس درد را بحیث علامه خطر مخا برده می‌کند. دل بنای طیش می‌گذارد و بمبه خود را سریع تر می‌سازد، تا خون را بآ طرف زیاده تر سوق دهد و آن زخم را بشوید و پاک نماید. نظام غدودی نیز بفعالیت بنای ساختمان کرویوات سفید را گذاشته و فوراً آن ها را بآن نقطه می‌فرستد، تا با مکرروب ها به نبرد شود و آن دشمنان حیات را بعد از انهزام بحیث چرك خارج سازد، باز قلب خون تازه را برای ساختمان نسیم جدید می‌فرستد، تا بالاخره زخم از بین میرود و عضو بحال کمال خود رجعت می‌کند.

از نقطه نظر دین، کوشش برای کمال و احساس نقصان با رز ترین چیزها است. بشر هر وقت که بکار خود در می‌ماند، و بکشتی سوار میشود از خداوند خود

استمداد می کنند. زیرا که به نقصان خود مستشعر است، ترس و نیاز مندی و عشق بخدا چیزی است که نقصان ما را، هم اشعار میدارد و هم تکمیل می کنند. اگر چهار طاق خیمه دنیای او کامل می بود، انسان به قبه مینای آسمان چشمی نمی دوخت، و اگر امروز او مکمل می بود بفردائی امیدوار نمی شد. عقیده بجاویدان، چیزی است که نقص فنای ما را جبهه می کنند. دنیا مزرعه آخرت است که کشت دنیا آنجا می رسد و آنجا درو می شود.

کار دنیا بسکه ناقص بود عقبی ریختند  
و عده امروز خون شدرنگ فردا ریختند

از نقطه نظر علم النفس، طوریکه هید فیلد می گوید، دیده میشود که سوق جانب کمال، در غریزه ها بصورت واضح موجود است. هرغریزه به فعالیت تمام می کوشد که خود را ظاهر سازد. هرغریزه که فرصت اظهار برایش میسر شود، تسکین می یابد. و اگر در راه اظهار آن مانعی پیدا شود سوا یق آن بجای این که ضعیف شود قوی تر می گردد، تا اینکه قهرآ خود را به تسکین برساند، خواه از يك راه مستقیم چنانچه بصورت جذبات ظهور می کنند؛ و یا بصورت غیر مستقیم طوریکه به شکل بی نظمی اعصاب ظاهر می نماید. عواطفی که حاوی ایدیل های ماست به شکل آرزو ها و خواست های شعوری مظاهر میشوند. خاطر اینکه مهجور شده و از انکشاف طبیعی شان جلو گیری شده است، عقده هائی میشوند که برای ظهور خود وسیله هاجسته و مقاصد و آمال غیر شعوری خود را باین صورت اظهار می کنند، که موجب علامات مریضانه عصبی و اخلاقی می گردند. و طوریکه غریزه ها و عواطف و عقده ها همیشه جانب این که خود را اظهار نمایند و بآن وسیله به کمال برسند پویا نند، بهمان طور خودی فردی نیز مانند باقی عضویت ها، جانب تکامل در حرکت است.

تلاش تکامل نفس، قرار گرفته هید فیاد، در سه حالت به خوبی ملا حظله شده میتواند:

(۱) در خواب (۲) در مرض نیوروسیس (عصبانیت) و هم (۳) در مجامعات شعوری که جانب تحقق ذاتی بعمل می آید.

۱- اشتیاق نفس جانب کمال بخوبی در خواب مشاهده میشود؛ ما در خواب چیزی را تحقق کرده میتوانیم که در بیداری کرده نمیتوانیم، زیرا ما خود را در خواب مکمل دیده میتوانیم، طفل فقیر، خوان مکلف را به خواب می بیند، زیرا طفل مذکور به غذا محتاج است، بچه متوسط که سوت و بوت و شله و شور بای آن بد نباشد، باز هم این را به خواب خواهد دید که در جلو مو تر نشسته و چرخ آن را بدست گرفته است.

خواب اشخاص کمال سال هم، تابع همان قانون خواب اطفال است، ولی در ذات خود قدری بیشتر سمبولی است و بیشتر جبره و ضمیمه حیات باشعور است. ما درین خواب های خود، رول بازی را بدست آن سوایقی می دهیم که در حال بیداری نگذاشته ایم داخل صحنه شوند؛ آن کیفیات نفسانی غلیظ را که مرد زاهد به شدت مغلوب کرده است و از پیشگاه نزهت خود به نفع رانده و دور کرده است، در خواب می بیند که آن کیفیات و انفعالات نفسی، او را دستخوش اعمال فاجرانه خود کرده اند، اینها است های بسیار خیالی که علاقه خود را از دنیا قطع کرده و در فضای تخیلات شاعرانه بسیار نیالگون خود پرواز دارند، غالباً در خواب های خود باوج های خیلی بلند بالا می روند و دفعه به زمین زده میشوند؛ و از طرف دیگر اگر خواب های مردان است که بر فراز قلهل جبال صعود می کنند و آنجا کسب مسرت می نماید، علامه این است که مرد مذکور خوب کاهل و زمین گیر است؛ و محتاج به يك فضای عالی تری است، زیرا که کمال خود را آنجا تصور می کند.

باین طور، روحهای ناقص میکوشند که نقصانهای حیات خود را کامل کنند، زیرا که این خوابها نقایص خودی غیر متحقق را نشان می دهد، خوابها گره خوبی تعبیر شود، طبیب علم النفس را در کوششهای تشخیص و علاجی او خیلی مدد می کند؛ زیرا که خلق و ذات مریض را خوب نمایان میسازد، و بجای اینکه مریض از احتیاج خود شرحی دهد، این خوابها خود را شرح می کنند، خوابها، آرزوهای خاك شده و پایمال

گشته است؛ و اگر ما آنها را اینطور تعبیر کنیم که احتیاجات پایمال شده است، هم برای غلطی نرفته ایم. زیرا هر چه که پیش مرده و پایمال شده باشد، روح به تازه گی و کمال آن احتیاج دارد؛ ولی این خواب های نفسی است که بنام حدیث نفس تذکر یافته است، که خواب های مثالی و الهامی از این ها مستثنی است.

(۲) علامات امراض عصبی نیز، همانند خواب ها غالباً کوششی است جانب تکامل. بیماری علائم عصبانیت، بطوریکه دیده شده است، اظهار آن جذبات غریزی پایمال شده است که نفس میخواهد برای تکامل خود آن جذبات را که عضو روحی او است، بخود استرجاع کند، که این وظیفه را بدوش علائم عصبی گذاشته است، تا برای تکامل خودی بکوشد و بجذبات، پایمال شده او، قوه اظهار وجود اعطا کند.

و حتی که اگر علائم مذکور بشکل بیماری جسمی هم ظاهر کنند، باز هم نماینده و ممثل همان جذبات فشار خورده است، و ازین سبب (ولو که بیهوده باشد) باز هم کوششی است بطرف اینکه عضویت را با صحت و کمال اصلی او استرجاع نماید.

(۳) کمال خودی تنها درین حاصل شده میتواند که همه عواطف و عقده ها در یک مجموعه جمع شوند که احراز آن مجموعه را تحقق خودی می گویند.

تحقق خودی (یعنی اظهار صریح و صمیم همه غریزه ها و سلیقه ها، آنکه در ماموجود است) هیچگاه حاصل شده نمیتواند، تا اینکه همه عناصر روح و نفس ما، خود را بتمامه اظهار نکنند، در نفسی که خودی تحقق پیدا کرده است هیچ منازعه و هیچ عقده و هیچ فشار و پیمالی وجود ندارد. بلکه آنجا قوای حیاتی خود را به صورت مطرد و متناسق نمایش می دهند و جانب مقصد و انجام واحدی می شتابند، که آن انجام و آن مقصد استعداد آنها را در آن غریزه ها را از اغراض بدوی آنها منحرف ساخته و بطرف نصب العین مشترکی متوجه سازد، که آنها را آیدیل می نامیم. و آن حرکت و فعالیت را که نفس در راه آیدیل صرف می رساند، اراده می خوانیم.

غریزه ها و سلیقه ها، مانند عناصر، قابل استعجاله هستند، ولیکن فنا شده نمی توانند. این دیوها اگر مجموعاً بکار انداخته شوند ممکن است مانند مسجد اقصی آید یا لی.

بما تعمیر کنند، ولی اگر مانند پری در شیشه بند شو ند، موجب آن میشو ند که صاحب خود را دیوانه بسازند. و این خود بذاته کششی است از عالم تکامل ذات و تحقق خودی، که ما را مجبور می کند تا از بقا نه شهوات و انفعالات بر آئیم و بطوف کعبه اخلاق و انکشاف سجیه و کمال انسانی احرام بپندیم. و ازین است که در تمام دوره فرما ندهی حیات عضوی، خواه در حد یقه بیا لو جی و خواه در مدرسه سیکا او جی و خواه در خانقاه اخلاق و خواه هم در محراب قدسی دین، اشتیاقی به ایفای وظایف انسانیت و کوششی به تکامل بزرگ ترین قوه قاهره موجود است که ما را به مجاهدت خسته گی ناپذیری، سوق می دهد، تا اینکه به کمال تحقق ذاتی واصل میشویم.

بگرد سددشت و در شتابی؟ که فهم عجز رسا بیا بی

سر از نفس سوختن نقابی! بخود رسیدن تلاش دارد

### (۱۸) معیار بحث قانون: قانون کلمه ایست که ذاتاً کلی و حاوی اصناف و انواع

خود است. قانون هاهم بمانند باقی مفهوماتی که زیر لوای يك کلی جمع میشوند، در بین خود ها مابه الاشتراك و هم مابه الامتیاز هائی دارند، و هم ممکن است که بصورت معقولی دسته بندی نیز بشوند، مثلاً قوانین مملکت که توسط مردم آن و با واسطه حکام ایشان ساخته شده است، همیشه در امکان آن هست که متبدل و متغیر شود؛ و همچنین ممکن است که باشند گمان آن کشور نیز مانند باشند گمان کشورهای دیگر، آنرا اطاعت نکنند. ولی قوانین طبیعت هم لایتغیر است و هم ممکن نیست از آن اطاعت نشود، یعنی ثابت و حتمی است. گویا قوانین بدسه جهت از همدیگر جدا میشوند: اول: بعضی قوانین ثابت و لایتغیر است و بعضی قوانین دیگر، بر رغم آنها، متبدل و متغیر است. دوم: بعضی قوانین واجب الاطاعت است که برضد آن بعضی قوانین دیگر واجب الاطاعت نیست. سوم: بعضی قوانین عمومی و آفاقی است، که بر عکس آن بعضی قوانین دیگر، نسبتاً خصوصی و محلی است، و لیکن این نوع سوم از نوع اول چندان فرقی ندارد. زیرا عموماً چیزی که کلی و عمومی است ثابت و حتمی هم هست و بالعکس. پس نزد ما دو نوع قانون ماند (۱) متبدل و یا غیر متبدل (۲) واجب الاطاعت و یا غیر واجب الاطاعت، که بطور



ضرب چهار نوع میشود: (۱) قوانینی که میشود هم متبدل باشد و هم ازان اطاعتی نشود. (۲) قوانینی که میشود متبدل شد ولی نمیتوان ازان اطاعت نکرد. (۳) قوانینی که ممکن است ازان اطاعت نشود ولیکن ممکن نیست که متبدل گردد. (۴) قوانینی که نه ممکن است متبدل شود و نه هم ممکن است کسی ازان اطاعت نکند.

اول و چهارم این انواع را قبلاً نشان دادیم که اول عبارت بود از قوانین مملکت و چهارم از قوانین طبیعت. برای نوع دوم، مکنزی قوانین نظام شمسی را درباره روز و شب؛ و درباره کشت و درو، و دوران فصول، مثال می آورد، و می گوید: تا وقتی که این نظام باقی است کسی از آن سر پیچیده نمیتواند، مگر اگر این نظام بواسطه سرد شدن خورشید و یا بواسطه توقف دوران زمین، و یا هم تبدل موضع قطب و یا بالا خره بواسطه تصادم زمین به ذوی الاذنب و یا باقی کرات آسمانی، از بین برود، قوانین آن هم از بین خواهد رفت، که قوانین اقتصاد سیاسی نیز از همین قبیل است. این قوانین به بعضی اشکال جمعیت منطبق میشود، و هم بین مردمی که از بعض عوامل متأثر میشوند، بوجود می آید؛ و هم این قوانین در بین این حدود خود واجب اطاعت است. ولی بساشده که این قوانین در اثر تبدل شرایط و سجاای و اضعین خود، از بین رفته است. و ازین است که این قوانین را قوانین اعتباری Hypothetical می گویند. زیرا بقای آنها مربوط است به فرض و اعتبار و بقاء شرایط مذکور. بعضی ها قوانین ریاضی را هم ازین قبیل گفته اند، ایشان می گویند شاید دنیائی باشد که در آنجا دو و دو چهار نشود، بلکه پنج شود. و اگر مثلثی تشکیل شود که قطر زمین قاعده آن، و یکی از ثوابت رأس آن شود، آنگاه زوایای ثلاثه مثلث مساوی قایمین نخواهد بود. و همچنین اگر قطب ها بهم خیلی نزدیک شوند این مقیاس و مقادیر باین شکل نخواهد ماند، ولی این چیزها مورد حکم و بحث علمی و اخلاقی شده نمیتواند، و باید که ما قوانین ریاضی را به نوع چهارم این تقسیم، مربوط بدانیم.

قوانین اخلاقی متعلق است به نوع سوم یعنی ممکن نیست که در آن تبدل و تغییری راه یابد ولی ممکن است که اطاعت نشود. بلی درست است، طوری که گفتیم شاید بعضی ضوابط خصوصی اخلاقی در بعضی شرایط و حالات حیات تبدل کنند،

ولی مبادی عمومی و وسیع اخلاقی هیچگاه قابل تبدیل نبوده، نه تنها بر همه اصناف نوع بشر قابل تطبیق است. بلکه بر همه ذوی العقول نیز انطباق می یابد. اگر فرضاً روحی از دنیای دیگری باین عالم نزول کند، شاید ما نتوانیم از فطرت و ماهیت و یا ساختمان او واقف شویم؛ و هم شاید ندانیم که کدام چیز به ذوق او تلخ و یا شیرین است و کدام چیز نزد او نرم و یا سخت است و یا چطور است تأثیر او بمقابل حرارت و آواز و الوان، ولیکن بدون شك در نزد او طوریکه در نزد ما است، این مسئله محقق است که کل از جزء خود بزرگ تر است، و یا اینکه هر معلول علتی دارد. و هم اینکه او بماند ما نباید که دروغ گرید، و یا اینکه نباید به بازیچه و بدون سبب حیاتی را تلف کند. این قوانین قابل تبدیل نیست. اگرچه ممکن است که اطاعت نشود و زیر پای هوا و هوس لگد کوب گردد. اگرچه شاید بعضی نویسندگان علم اخلاق اصرار کنند که اطاعت قوانین اخلاق حتمی است، زیرا هر گناه به همراه خود مجازات خود را توأم می آورد و سنگ هم در میزان عدل بی انتقامی نیست، ولی این حقیقت، بگفته مکنزی، در حقیقت يك حقیقت مابعدالطبیعه و الهیانی است نه يك قانون اخلاقی، حقیقتی است در اطراف ساختمان نظام باهمی مادی و ادبی کائنات، نه ضابطه از ضوابط علم اخلاق. قانون اخلاق اینطور می گوید، «شایسته است که اینطور شود» نه اینکه «بالضرورة اینطور میشود».

و قوانین عملی نیز مانند قانون اخلاق است و هیچ کس نمیتواند مبادی اساس علم تعمیر و علم دریاوردی و یا علم خطابت را از آنچیزی که هست به دیگر شکلی تبدیل کند. اگرچه شکلی نیست که بعضی ضوابط فرعی این علوم شاید تعدیلاتی بخواهد، و مخصوصاً اگر بخواهیم که آنرا مثلاً بدیگر سیارات تطبیق کنیم؛ و حتی آن ضوابط در سیاره خود مان نیز آنقدر متحجرو قابل تبدیل نیستند؛ و يك أسلوب بنا که مثلاً در «الاسکا» و «کامچاتکا» تطبیق میشود بشکل میتوان آنرا در خط استوائی انطباق داد. و حتی نمیتوان که درین کشور نیز، أسلوب بناء جمال «پاروپامیزادی» و یا «پامیر» مارا، در گندهارا و اراکوزی، بکار انداخت. بطوری که کشتی رانی نهر جیحون از کشتی رانی بحر هند بارها تفاوت دارد، و همچنین که عین سخن رانی بريك قوم عین آن تأثیری را ندارد که بر قوم

دیگر داشته باشد . علم منطق نیز بمانند علم اخلاق است و ضوابطی که در آن برای تصحیح فکر بکار انداخته میشود ، لایتغیر است ، با آنکه خطاهای جزوی که انسان همیشه بآن معروض میشود ، شاید بحسب موضوعات مختلفه مطالعه و السنه مختلف ، و نیز عادات مختلف عقل ، مختلف شود . ولی درین جا هم بمثل علم اخلاق ممکن نیست که قوانین متبدل شود ، امام ممکن است که اطاعت نشود .

(۱۹) « هست » ، « باید » ، « شاید » : بعضی قوانین می گویند : « آنچه‌ی که هست ،

و بعضی از آنها می گویند : « آنچه‌ی که باید » ، و بعضی هم می گویند : « آنچه‌ی که شاید ؟ » موضوع قوانین طبیعت عبارت است از آن « چیزی که هست » مثلاً ، قانون جاذبه فقط این را می گوید که اجسام در تناسب ذات البینی خود بسمت مخصوص حرکت می کنند ، قوانینی که در علوم بسیار مجرده دیده شده است ، نیز ازین قبیل است و حتی قانون دادوستد ، از طرف دیگر ، قوانین کشورها ، در اطراف چیزهایی « که باید باشد » بحث می کنند ، یعنی چیزهایی که باید حتماً باشد ، ورنه مجازات در عقب آنها است . اگرچه انسان می تواند و بلکه عملاً آنها را نافرمانی می کند ، ولی قوانین مذکور می گویند که مردم « نباید » اینطور کنند و نه مجازات خواهند یافت . اما قانون اخلاق می گوید که « شاید » اینطور کرد ، و این کار شایسته نیست . مثلاً یک حکومت قانونی وضع می کند که برخلاف مرام ملت و بمفاد بیگانگان است . درین حال شاید دسته از افراد ملت حس کنند که این کار کار حقانی و عادلانه نیست ؛ و آنرا مخالف مثال و معیار سلوک خود بدانند . درین وقت این افراد با آنچه‌ی که نزد خودشان قانون اخلاق شناخته شده است ، در مجادله می افتند . مقتضای قانون اخلاق این است که چون درین صورت این قانون موضوعه عادلانه نیست ، برای شان شایسته نیست که آنرا قبول کنند ، و لذا « شاید » که آنرا عملی نمایند . ولی مقتضای قانون کشور این است که « باید » آن قانون عملی شود و ایشان باید بر طبق آن رفتار کنند ؛ ورنه مجازات شدید می یابند . و اگر ایشان در مجادله بین قانون اخلاق و این قانون کشور ، طرفدار قانون اخلاق شده از اطاعت آن قانون ابا نمودند ، و بآن قانون موضوعه مخالفت کردند ، و هم بالاخره به کیفر آن عملاً کشته شدند ، این وقت است که قانون طبیعت در باره شان حکم می کند که « مرده هستند » .

اما قانون دین که دربارهٔ شان حکم «زنده جاوید» می‌کنند، از همه احکام قطعی ترو نهائی تر وزنده تر و پایدار تر است.

(۲۰) امر قطعی: کانت می‌گوید: «قانون اخلاق، امر قطعی است» و اینک

مامی کوشیم که معنی امر قطعی را شرح دهیم: تمام قوانینی که مربوط به امور طبیعی و هم آهنگی های طبیعت نباشد، طبعاً قوانینی خواهد بود که مشتمل بر امر و نهی باشد. کنون این اوامر یا مطلق است و یا مشروط و محدود. قوانین کشور مطلقاً واجب اطاعت است و رنده مجازات در پی است. مبادی اصلی علم خطابت هم طبعاً بمثل اوامر و ضوابط است، اما این اوامر و ضوابط تنها بر خطباء تطبیق می‌شود و بایشان محدود است. و همچنین قوانین معماری مشروط و محصور بکسانی است که می‌خواهند خانه های مضبوط و مستریح و قشنگی داشته باشند. قوانین اقتصاد سیاسی بعضاً نیز اینطور است که نه پایدار است و نه عمومی و کلی، پایدار نیست که بحسب شرایط مختلف می‌شود؛ عمومی نیست که تنها بکسانی تطبیق میشود که می‌خواهند ثروت پیدا کنند. پس این قوانین هم قسماً اوامری و حکمی می‌باشند. و حتی که قوانین رسمی منطق هم کلی و عمومی گفته نمی‌شود، زیرا فقط بکسانی تطبیق میشود که اصحاب رأی باشند؛ و هم بسیار شده که شخص از نصب العین و غایهٔ خود انکار و مراجعت کرده است. طوریکه نفقازانی بمقابل سید جرجانی از قول خود مراجعت نموده و گفت: «چه لازم است که برای خود اصرار کنم، تا نزد جماعهٔ ساده لوحی حق بجانب وثابت الرأی شناخته شوم، درحالیکه نمیتوانم حقایق را از ارواح بزرگ بیوشانم.» اینطور اوامری که درین قوانین است اوامری است فرضی و اعتباری، زیرا این قوانین به اشخاصی تطبیق میشود که می‌خواهند غایات خود را بر حسب قوانین معیاری بدست آرند. ولیکن قوانین اخلاق بمانند آنها فرضی و اعتباری نیست بلکه قطعی و مطلق است. اخلاق قطعاً میگوید دروغ مگو. ولی اگر کسی بگوید که: «دروغ مصلحت آمیز به است از راست فتنه انگیز» و اگر این گفته معنی داشته باشد، شاید پرنسپ اخلاقی شناخته نشود و مربوط به مبادی سیاست و دیگر جائی باشد. و باز است و دروغ درین جمله بمعنی

تنگ‌تری گفته شده باشد زیرا راستی بمعنی وسیع و عالی خود مقتضی امر مطلق است.  
 «حق بسگو و به نیکی امر کن!» زیرا چیز را که باید بسکنیم، باید بسکنیم  
 و هیچ قانونی نیست که از قانون اخلاق عالی تر باشد و بتواند قانون اخلاق را بطرفی  
 بیندازد و جای آنرا بگیرد.

البته قوانین دیگری هم موجود است که از قانون اخلاق قطعیت چندانی کمتر  
 ندارد، زیرا آن قوانین مربوط است به غایه که هر کس آنرا میطلبد، آری! هر کس  
 میخواهد که مسعود باشد و اگر کدام قانون عملی برای سعادت موجود باشد یقین که  
 هر کس خود را مجبور خواهد دید که آن قانون را پیروی کند؛ و ازین سبب است که  
 کسانیت اینطور قوانین را که از نوع قانون فرضی سعادت باشد، قوانین تصریحی می نامند.  
 زیرا اگر چه این قوانین بر فرض اینکه ما جوینده سعادتیم متکی است و ازین نقطه فرضی  
 است؛ ولی باز هم تصریحی و تائیدی گفته میشود، چونکه همه کس این غایه را طالب  
 است و همچنین کمال عقای غایه ایست که قرار گفته (مکنزی) هیچ موجود عقلانی از آرزوی آن  
 خود داری کرده نمیتواند؛ و اگر اینچنین علمی موجود می بود که میتواند انسان را به تکمیل  
 برساند، یقین که قوانین آن نیز عمومی و کلی می بود. اگر چه این طور قوانینی که متکی  
 بر انجام است، هیچ صورت نمیتواند که تماماً با قانون اخلاقی دوش بدوش همسری کنند؛ زیرا  
 که اگر اینطور قوانین عمومی هم باشند، باز هم عمومیت آنها برین حقیقت و برین فرض متکی است  
 که آن غایه را آنکس انتخاب میکند که بآن علاقه مند است؛ و لو که شاید علاقه مندان سعادت  
 مثلاً عمومیت هم داشته باشند، در حالیکه قانون اخلاق بر همه مردم حتمی است؛ خواه  
 غایه داشته باشند و یا نداشته باشند؛ و خواه انتخاب کنند یا نکنند؛ و یا خواه پیروی نمایند  
 و یا ننمایند. و اگر طوریکه غزالی میگوید این باشد که سعادت به فضیلت ارتباطی داشته  
 باشد و بدون فضیلت سعادت نباشد، پس گویا درین وقت قانون سعادت عیناً قانون اخلاق  
 است و قطعی شمرده میشود، زیرا درین حال سعادت و فضیلت یک چیز می شوند، و بطوریکه  
 امام شافعی تکمیل عقلانی را به ترك رذایل منوط میداند (۱) اینجاست که قانون تکمیل

فاو صانی علی ترك المعاصی  
 و فضل الله لا یعلی المعاصی

(۱) شکوت الی و کیع سوء حفظی  
 لا ان العلم فضل من الله

عقلی عین قانون اخلاق میگردد؛ وبمثل آن قطعی و مطلق محسوب میشود.  
این بود نظریات درباره امر قطعی اخلاق.

(۲۱) قانون طبیعت؟ قانون کانت با علویت خود باز رنگ «هاید» را میگیرد

وهم قانونی است که باید بدقت مطالعه شود؛ ومادریں باره درآ بنده مذاکره بیشتری میکنیم. بعضی دیگر پیدا شده اند که درباره قانون قبله بسیار اصرار دارند و آنرا اولین شکلی میدانند که مفکوره قانون در آن تمثیل شده است. ولی این قانون باعدم قطعیت ویا تعارضی که در داخل خود دارد، بازهم امر آن شکل «باید» را بخود میگیرد نه صیغه «شاید» را. پس آیا ممکن است بتوانیم در سایه قانون طبیعت پناه گاه مأمونی داشته باشیم؟

بلی! چنین فکر شده است که اساسی ترین همه قوانین؛ آن قانونی است که در طبیعت اشیاء نهفته است ومخصوصاً که در علم اخلاق یونانی نظریه طبیعت یک رول مهمی را بازی میکنند. وازین است که روا قیون همیشه این مثل مشهور خود را تکرار میکردند: «بر حسب طبیعت زنده گی کن!» درین اواخر نیز در اواخر قرن هفده وا کشر دوره قرن هجده، به مفکوره قانون طبیعت، اهمیت زیادی داده می شد؛ چنانچه تطبیقات علم الا خلاقی آن دوره، در نظام علمی سموئل کلارک Samuel Clarke مشاهده میشود. او میگوید بعضی تخالف ها و تناسب ها ئی که در بین اشیاء موجود است، بر حسب طبیعت آنها است؛ وهر کس که محتاطانه و بیطرفانه آنها را مشاهده کند، ازین تخالف ها و تناسب ها واقف میشود. واین است عین عبارت کلارک که مکنزی نقل میکند: «طبیعی است که همه افکار بیطرف متفق اند در اینکه همه اختلافات، علاقات و تناسبات طبیعی وادبی بین الاشیاء، خواص ذاتی وغیر متبذل آن اشیاء می باشند، و هر کس که بهر کجا باشد در حقیقی بودن این قانون طوری تصدیق میدهد که به سفیدی برف وروشنی خورشید».

ولی درهمه اینطور بیانیه ها، بعضی نارسائی ها موجود است. شبهه نیست که قانون طبیعت وجودی دارد، ولی قانون طبیعت عبارت است از تظاهرات متمسق ومطرداشیا، واینطور

قوانین به خیر و شر اخلاقی کاری ندارد و در شر اخلاقی آن تظاهر را میکنند که در خیر اخلاقی . مثلاً تخریب يك شهر متوسط ، توسط يك بم متوسط هایدن و جن ، آنقدر بحسب تناسب اشیاء برابر است ، بمثلی که حرکات نظام سیارات و یا قوانین ریاضی بحسب آن است . صلاحیت و تناسب در هر مفهومی که بتواند بحیث اساس نظریه اخلاق خدمت کند ، باید تناسب و صلاحیتی باشد برای چیز دیگری ؛ و بعبارت دیگر ، باید متضمن کدام غایه و یا معیار و مثالی باشد . ولیکن هیچ عالم طبیعی نمیتواند این غایه و معیار را از قانون طبیعت استخراج کند و هیچ کیمیاگر نمیتواند « هست » را « شاید » بسازد .

این هم يك عقیده بسیار قدیمی است و بسیاری علما در باره آن اظهار نظر کرده و گفته اند : بطوری که تناسبات و اختلافات در اشیاء مادی بحیث عوارض ذاتی آنها مشاهده میشود ، عین همان تناسبات و اختلافات بهمان کیف و کم در بین معانی و ملکات نیز ملحوظ است ؛ و این خود دلیلی است که این هر دو ؛ دنیای مادی و ادبی ، زیر يك قانون عام و مطلق اداره میشود که آن قانون رابط این هر دو عالم است ؛ و از همین فکر است که زلازل و آشفته گیهای طبیعت را مربوط به بی نظمی و آشفته گیهای سلوک ، یعنی به جرایم مردم میدانند و میگویند : وقتی که در نظام ادبی اختلالی روی میدهد ، طبعاً باید نظام مادی هم مختل شود و زلازل و خشوف و کسوف روی نما گردد . مولانا میگوید :

« ابر می ناید پی منع ز کوه از زنا افتد و با اندر جهات »

(۲۲) حس و یا شعور اخلاقی ؟ گفته قدیم است که میگفتند : ای که داری دانش و عقل و تمیز ! غرض ایشان از دانش همان علم و معرفت است و عقل عبارت از ان ملک است که در سلسله علت و معلول بصورت (ان و لم) : یعنی بطریق استقراء و تعلیل ، ادراک و استدلال میکنند و تمیز عبارت است از ان ملک که تعادل و تناسب بین الاشیاء را کشف می نماید ، که علوم طبیعی مربوط است به عقل و علوم قانونی متکی است بر تمیز ، که علت و معلول بعقل مکشوف میشود و خیر و شر به تمیز . ولی با اینهم تا کنون با این فرق التفاتی نکرده و این نوع تمیز را در مقوله عقل آورده اند . و کانت هم که قانون عقل

راپیش میکند همان عقلی است که تمیز دران مندمج است ' ولی این فرق امر حقیقی است که باید در اخلاق ملحوظ باشد که بدون آن مشکلات زیادی رخ میدهد .

عقل و تمیز از همدیگر اگر چه در مفهوم خود خیلی ها متمایز اند ولی در عملیه خود به همدیگر ارتباط زیاد دارند . مثلاً اینکه در قانون طبیعت ' عناصر را با جناس عالی آن می‌رسانیم و انواع آنرا مشخص میکنیم وظیفه عقل است ' ولی ارتباط و تناسب ذات البینی عناصر ' کار تمیز است . و همچنین در علوم قانونی ' که دسته بندی کار تمیز ' و ادراک غایات و مبادی وظیفه عقل است .

پس اگر قانون طبیعت بعضی مبادی اخلاقی را در ما القا میکند ازین است که این مبادی به وجدان و شعور ما ملایمتی دارد و هم ازین است . که ما حس میکنیم که اطاعت و مراعات آن قوانین در تحقق آن منکوره و معیاری که با خود داریم خدمت میکند . کنون طریقه روشنی که بین این مبادی خارجی و مبادی عقلی ما ارتباطی را قایل میکند ' این است که ما دارای يك شعور طبیعی هستیم ' که بر حسب آن میگوئیم : این چیز خوب است و آن چیز بد . و این چیزی است که ما را به شعور و حس اخلاقی رهبری میکند . این نقطه نظر بمانند باقی نقاط نظر علم اخلاق ' سر گذشت تاریخی قدیمی دارد . و ریشه اصلی آن به نظریه یونانی ها که چیز و زیبا را يك چیز میگفتند می رسد ' یونانیها هم بمثل ما برای این هر دو معنی ' يك افظرا استعمال میکردند . مثل مشهور رواقیون این بود که : « زیبا (ی اخلاقی) خوب است » که مثل این نظریه دردنیای جدید هم موجود است . هر بارت (Herbart) حسب روایت مکنزی ' خیر را با زیبا یکی میداند و بطور قطعی ' اخلاق را جزو زیبا پسندی میشناسد . ولیکن نویسندگان که مخصوصاً به حیث نمایندگان مفکوره شعور اخلاقی معروف اند عبارت اند از ( شفتزبری ) و ( هچسپ ) . شفتزبری نظافت ' امانت و شرف و باقی فضایل را به حس ذاتی و شعور فطری اخلاقی شخص نسبت میدهد ' و میگوید : آدم نظیف و امین در نزد خود و بیگانه ' و به تار یکی و روشنی نظیف و امین است .



بنای اسجیه عالی و مترقی ملکه انقیاد به قانون اخلاق، طبیعت ثانی میشود و انتخاب خوب و پر هیز از بد؛ مانند يك سلیقه فطری او میگردد، که ازین نقطه نظر میتوان گفت که حس و شعور اخلاقی نوعی است از ذوق انسان. ولی باید بیاد داشته باشیم که حس جمال و حس راستی در خور آنست که زیر دقت و امتحان گرفته شود، و با اینکه عموماً گفته میشود که در ذوق نزاعی نیست و هر کس میداند و ذوق او، اما همیشه در باره ذوق نزاع میکنیم میگوئیم فلان ذوق صحیح است و فلان ذوق غلط، ذوق اخلاقی تا درجه خوبی مشابه است به ذوق زیبا پسندی، و شاید صحیح باشد اگر آنرا به حس و شعور تعبیر کنیم. ولی چون این حس و شعور چند ان شعور و اضحی نیست و شایان آن است که در باره آن با استدلال توضیحات داده شود. پس بنابراین، هیچ نظریه و مفکوره علم اخلاق را نمیتوان تماماً محض بحیث يك حس و شعور دانست، تا وقتی که آنرا تماماً بیان نکنیم، و علاوه بر آن چیز را که بنام حس و شعور شرح و بیان داده بتوانیم، انتقاد نیز کرده میتوانیم، مثلاً وقتی که حس زیبایی شرح داده شد، آنگاه ممکن است حس جمالی را که در کدام فرد بیابیم مورد انتقاد قرار دهیم و فرق کنیم که ذوق زیبا پسندی در کدام کس خوب است و در کدام فرد دیگر بد و ناقص است. و همین طور وقتی که حس اخلاق نیز بشرح و بیان آمد، آنگاه ممکن خواهد بود که قضاوت خود را بر ذوق اخلاقی افراد مختلف و بلکه ادوار و ملل متعددی اظهار نمائیم. و ازین است که اگر نظام علم اخلاقی تنها بر مفکوره حس اخلاقی متکی باشد، کمتر میتواند که قابل اطمینان و تسلی شود. و حتی طوری که ممکن میگوید (شفقتزبری) و (هچسن) چون حس اخلاقی را برای اینکه اساس مبنی علیه اخلاق شود در حقیقت کافی ندانستند، هر دو مجبور شدند که آنرا بحیث حس و شعور يك فرد اجتماعی تعبیر کنند و بگویند: «يك ذوق اخلاقی مذهب و مترقی که بزرگترین سعادت را برای بزرگترین تعداد نوع بشر بجوید» و چیزی که این دو نفر گفتند، این است که نباید برین مبده فردی اتکاء کنیم، زیرا مبدهی است که تنها در ذوق مردمان مذهب تجسم میکند.

و البته ما در اخلاقیات محتاج مبادیئی میباشیم، که نه تنها به ذوق های

مذهب قابل تطبیق باشد، بلکه باید درین جستجو باشیم که بتوانیم بطور یقین بدانیم که کدام مبادی موجب وجود يك ذوق مذهب شده میتواند، تا بدان وسیله، حتی الوسع، بتوانیم آن ذوق را در تمام افراد بشر انکشاف دهیم، که درین طریق، شعور اخلاقی از حس زیبا پسندی فرق بارزی پیدا میکند. مکنزی خوب میگوید: فردی که در حس زیبا پسندی نقصانی داشته باشد شاید بتواند عضو محترم جامعه بشود ولیکن کسی که از حس و شعور اخلاقی بی بهره باشد، مورد نفرت همه کسانی که مالک آن حس باشند، میگردد.

(۲۳) وجدان: در اثر همین نارسائی های مذکور و انتقاداتی که بران ها وارد شد (بتلر) و امثال او نظریه حس و شعور اخلاقی را به مثال و معیار «وجدان» تبدیل و ارتقا دادند. این ارتقاچندان تبدیل بزرگی گفته نمی شود، ولی اینقدر هست که وجدان نزد (بتلر) عین آن حس اخلاقی نیست که نزد (شفترزبری) بود. طرفداران نظریه وجدان، طوریکه مکنزی میگوید، طبیعت انسانی را بحیث يك مجموعه عضوی تصور نموده، چنین می پندارند که عناصر مشموله آن بعضاً مطیع بعض دیگری است، و باینصورت در طبع ما بعضی جذبات و سوایقی است که ما را به تعقیب پاره موضوعات و ادارمی سازد، ولیکن همه این جذبات و سوایق طبعاً محکوم اند: از یکطرف به حب ذات و از طرف دیگر به احسان و خیرخواهی دیگران، یعنی مقتضای طبع ما است که جذبات خود را اداره و یا جلو گیری کنیم، خواه برای خیر خود و یا خیر دیگران، اما در طبع بشر بعضی مبادئی موجود است که بالطبع بارها از حب ذات و هم از احسان بلند تر است. و این مبدئی است که از ادراک و انعکاسی که از قانون حق بعمل میاید، نصیب ما شده است؛ و این است معنی که (بتلر) از وجدان فهمیده است. و این است سببی که این مکتب امر این مبدء را قطعی میدانند، زیرا که مقام آنرا در ساختمان انسانی از همه شامخ تر می شناسد، و در اخیر میگوید: «اگر باندازه حقانیت خود قوت هم داشته باشد یقیناً است که بطور مطلق بر دنیا حکمرانی میکند».

و قتی که مامی پرسیم که ماهیت مبدء حا کمانه چیست؟ دو نظریه است که در جواب ما خود را جلوه میدهد، که بر حسب یکی ازین دو نظریه، وجدان ملکه است

که به بساطت واضح شده میتواند؛ و ما آنرا در خود یافته میتوانیم؛ و توسط آن است که قوانین را وضع می‌کنیم؛ ولی بر حسب نظریه دیگر، وجدان یک مصدر قابل فهمی است که او امر او را توسط ادراک و انعکاس عقلی دانسته میتوانیم. اما معلوم نمی‌شود که (بقلر) وجدان را یکدام یک از این دو معنی استعمال کرده است؛ ولیکن در بین پیر و ان (بقلر) هر دو نظریه بطور بارزی از هم جدا شده اند؛ که نظریه اول بنام مکتب (حدسیون) Intuitionism بمعنی خاص؛ و نظریه ثانی بنام مکتب (قانون عقل) Law of Reason یاد شده است.

حدسیون تنها اعمال را فی حد ذاته و بحسب طبیعت جوهری آنها، صواب و یا خطا می‌شناسند؛ نه اینکه اعمال را بالعرض و بحسب نتیجه و یا غایه که از آن خارج است مورد حکم صواب و یا خطا قرار دهند. مثلاً حسب این نظریه اخیر، (راست گفتن) یک وظیفه است که باید اجرا شود؛ نه ازین سبب که از لوازم اساسی سعادت جامعه است و یا اینکه کدام یک سبب خارجی دیگری دارد؛ بلکه ازین سبب که راست گوئی بذات خود حق است. این نظریه است که به اشکال مختلفه فلسفی اظهار شده و تفصیل آن در کتب تاریخ اخلاق و فلسفه آمده است و فقط اینجا ما نقاط مهم آنرا تذکر می‌دهیم.

باید مکتب وجدان، بمعنی خاص خود، عبارت از آن اصولی باشد که قضاوت اعمال را به محکمه تمیز وجدان حواله میکند و از آن چنان مستفاد میشود که 'این محکمه' دیگر بکسی حق سوال و یا امر افعاله را نمیدهد؛ و اگر این وجدان مبده اساسی اخلاق شناخته شود، ما نباید که بگوئیم این وجدان عبارت است از وجدان این شخص و یا وجدان آن شخص و وجدان هر شخص منفرد؛ تنها عبارت از استشعار او است؛ باینکه اعمال او به معیار حق برابر بوده است و یا نه؟ ولیکن اگر این معیار او ناقص باشد، این نقصان وجدان او هم ظاهر میشود. کسی که بر حسب شعور و وجدان عمل نمیکند طبیعتی است که خطا میکند؛ زیرا که او به معیار حقیقت خود تطابق ندارد؛ ولیکن ممکن است کسی بر حسب شعور و وجدان عمل کند و با این هم عمل او خطا باشد؛ زیرا که در معیار او شاید نقصانی بوده است؛ و ما شخصی که بر حسب شعور و وجدان بر اساس معیار غلط خود عمل میکند معلوم است که لجوج و خود رأی است.

اما وقتی که کلمات میگوید: «وجدان لغزش داریک کمره عکاسی است»، و یا وقتی که بملر میگوید: «اگر وجدان باندازه حقانیت خود قوه واقتدار میداشت، مطلقاً بر دنیا حکومت میکرد»؛ و یا وقتی که عموماً نویسنده گمان (مکتب وجدان) وجدان را عالی ترین مبادی اخلاقی میگویند، مقصدشان از وجدان آن معنی خاص آن نیست، بلکه مقصدشان وجدان کلی و آفاقی است، و مقصدشان ازین وجدان کلی، معرفت نهائی صواب و خطای اعمال است، که در همه مردم بصورت نهفته موجود است و در بعضی از ایشان بیشتر منکشف است؛ و آن مبادئی که توسط آن ها این معرفت حاصل میشود، گاهی مبادی عقل عملی هم گفته میشود، زیرا که این مبادی، طوریکه دیده میشود، در همه نوع بشر موجود است، پس اگر اینطور باشد که وجدان به تعریف خود به عقل عملی متوقف باشد و باز عقل عملی به تعریف خود بوجدان منوط شود، طبیعی است که قرار نظریه (مکنزی) دور صریحی بمیان میاید و هم از طرف دیگر، این وجدان عمومی و یا عقل عملی، چیزی است که بمانند وجدان شخصی قابل تغییر است؛ و به زمان و مکان و ادوار و اجبال و ممالک، تغییر میکنند. و از طرف دیگر، طوریکه دا کستر (سد گوک) میگوید: «نشاید عقل عملی، بحیث یک ملکه کور، که نمیتواند درین مبادی تعدیل و تحلیلی کند، دعوی آنرا بکند که میتواند بمامبادئی را وضع نماید.» ولی ماورای این وجدان، وجدان دیگری نیز هست که قضاوت و تحلیل کرده میتواند، و آن قانون نیست که مافوق وجدان است، یعنی قانون عقل.

(۲۴) قانون عقل؟ یعنی اینکه شعور بحیث یک مبدا، در حقیقت وجدان انسان موجود است. طوری که کلمات هم بوجود مبادی حقیقت عقلی قایل است. و این مبادی میتواند که از لوازم طبع ذوی العقول باشد. همان طوری که ممکن است برای حقیقت اخلاقی بعضی مبادی کلی نیز موجود باشد؛ و بطوری که ممکن است که مقولات حیات عقلی ما از منبع طبیعت فیکر استخراج شود، بهمان طور نیز میشود که مبادی حیات اخلاقی ما از استنباطات عقلی استدلال شود، و ممکن است برای حیات اخلاقی ما آنطور مبادئی باشد که در بدهات خود مثل این باشد که: دو دو چهار است و یا اینکه هر واقعه سببی دارد، و همین بدهات، دلیلی است که در ما عقل اخلاقی وجود

دارد؛ و این مبادی نزد آن عقل بداهتاً حاضر می شود. پس قانون عقل را باین مفهوم، بمشکل میتوان از قانون طبیعت امتیاز داد. رواقیون و باقی نویسندگان که بقانون طبیعت قایل اند، آنرا قانون عقل نیز گفته اند، زیرا ایشان طبیعت را همیشه بمفهوم يك شعور و لا اقل بمفهوم يك نظام عقلی فهمیده اند. و وقتیكه ابقنای مبادی اخلاقی بر قانون طبیعی ناکام شد. نویسندگانیکه طرفدار قانون طبیعی بودند. چنان اظهار نمودند که غرض شان از قانون طبیعی قانون عقلی بوده است. پس وقتیكه مبادی اخلاق بر قانون عقلی متکی شد، علم اخلاق در نظر مکتب قانون عقل به علم منطق مشابه تر گشت، طوری که مکتب حس اخلاقی مشابه تر به علم زیبا پسندی شده بود. (ولاستون) Wollaston پیرو متعصب مکتب قانون طبیعت، میگوید: «بدی در نظر علم اخلاق انکاری است از وضعیت آن چیز و خوبی در نظر علم مذکور، تصدیقی است به وضعیت حقیقی آن. دزدی از آن سبب غلط است که دزد، شیء مسروق را بماهیت آن که مال دیگری است، شناخته است هر کار خوب در حقیقت تصدیق حقیقت است. انسان نباید سرخانم خود را بشکند، زیرا اگر این کار را میکند، گویا از حقیقت اینکه آن زن خانم اوست انکار میکند». بعقیده نامبرده همه گناهان در حقیقت دروغ گفتن است. اگر کسی بر روی دیگری شمشیر میکشد گناه درین نیست که شمشیر کشیده است. بلکه درین است که انسانیت و برادری انسانی او را انکار کرده است. گویا غلط کرد و غلط از جرم بدتر است. ولی بگفته مکنزی: شمشیر کشیدن و غلط کردن کار بدی است و کار بدی، کار خلافی است، اما نه خلاف از ماهیت اشیاء، بلکه خلاف از مثال و معیاری که در رابطه بین يك انسان و انسان دیگر ملحوظ میشود.

قیافه علمی و عقلی این اصول آنست که (کانت) آنرا تقدیم میکند و میگوید: «عمل بدانها با خود و لا اقل با اصولی که بر حسب آن باین عمل اقدام کرده است، در خلاف و نزاع است.»

(۲۵) کانت و قانون عقل: کانت حقیقتاً در اخلاق، یگانه شخصی است که میتواند بامکاتب بزرگ اخلاق یونانی همسری کند. «اساسهای مابعد الطبیعه اخلاق» نیز در کانت پسه قسم است: در اول کانت میخواهد از معرفت عامه، به معرفت فلسفی آن ارتقاء

جوید ، و در دایره آن می‌خواهد از فلسفه عامه به مابعد الطبیعه اخلاق برسد . و در سوم آن از مابعد الطبیعه اخلاق به انتقاد عقل محض واصل شود . کانت در قسم اول از تجزیه شروع نهوده و میگوید : ممکن نیست در دنیا هیچ چیزی بصورت خیر مطلق تصور شود الا اراده خیر . و مقصد کانت از اراده خیر آن اراده است که خیر آن از نتیجه‌ها و اثرهای آن که بیش یا کم منفعت بخش است ، هیچ استمدادی نخواهد ، و بلکه خیر آن در نفس آن اراده باشد . کانت میگوید : « هر زمان که بهره مخالف و یا بغل طبع بد ، این اراده را از جمیع وسایل آن ، که برای اجرای مقاصد خود در دست داشت مجروم ساخت ؛ و هر وقت که این اراده تمام مجهودات خود را صرف کرد و بجائی نرسید ؛ و هر وقتی که این اراده تنها ماند ، خودش چیزی است که به روشنی خاص خود بماند گوهر نفسی می‌درخشد ، زیرا که همه‌بهای آن از ذات خودش برایش حاصل شده است . »

کانت برای ادراک این معنی غریب ، که خودش بفرایست آن مستشعر است ، خود را مجبور می‌بیند که برای دریافت این معقول (اراده خیر) معقول دیگری سردست بگیرد ، که آن معقول با اصطلاح خودش معقول « واجب و وظیفه » است ، که از معقول اول عام تر و شامل تر است . و برای اینکه کدام عمل قیمت ادبی داشته باشد ، باید که نه تنها مطابق واجب و وظیفه باشد ، بلکه باید که تنها واجب (نه میل و نه منفعت) موجب آن شود . و علاوه بر آن فعلی را که وظیفه بوجود می‌آورد ، قیمت خود را از غرض و نتیجه آن نمی‌گیرد ، بلکه قیمت آن در اثر همان قاعده است که بعمل آن فعل هدایت داده ؛ و هم در اثر آن مبدا است که اراده بر حسب آن متوجه این فعل شده است : کانت میگوید : « بنابراین ، واجب و وظیفه عبارت است از اینکه ضرورت عملی شدن فعل فقط و فقط در اثر احترام قانون باشد . پس همان استحضار ذهنی نفس قانون (که بجز از موجود عاقل نزد کسی دیگر نیست) ؛ و باز در نتیجه آن استحضار شناختن مبدئی که حامل اراده است ، تنها موجب آن خیری است که آنرا از بلندی ذاتی مقام آن خیر ادبی می‌نامیم . » ولی اگر پرسیده می‌شود که چیست آن قانونی که استحضار آن به تنهایی ، اراده را بر عمل وادار می‌کند ، که هیچ نتایج و اغراضی از آن در نظر گرفته نمی‌شود ؟ کانت جواب

میدهد: «و قتی که من همه بواعث و موجباتی را که در امید عملی شدن آن قانون بکار می افتد از اراده نفی نمودم و از بین بردم، دیگر چیزی بجز مشروعت عامه اعمال باقی نمی ماند. و این چیزی است که ممکن است صلاحیت آنرا داشته باشد که مبدء اراده گردد. یعنی بر من همیشه واجب است بطوری عمل کنم تا امکان آنرا داشته باشد که بخوانم این قاعده من قانون عام شود.»

کانت قانع است که ذوق عام همراه اوست که آنرا در نظر گرفته و بهمانندیک قاعده عام برای احکام خوداستخدام میکنند چنانچه میگوید: «ذوق عام بخوبی می شناسد که چطور در هر حال بین آن چیزی که خیر است و بین آن چیزی که شر است و هم بین آن چیزی که مطابق واجب است و آن چیزی که بر خلاف وظیفه است، فرق کند.» گویا کانت خیلی ها بعقل عام معتقد است و حتی حاضر است که فلسفه را در راه آن قربان کند.

این است نظریات اوئی کانت، که ماورای آن همه نظریات او شرح این مسایل است. درین شبهه نیست که این مبادی بسیار عالی است ولی طوریکه بارتلمی سانهلمیر میگوید: اگر ذوق عام ازین مبادی، آن چیزی را که کانت میدانند، بداند؛ پس در آنوقت به فلسفه چه چیز باقی خواهد ماند، که درس دهد. درست است که: «انسان درینکه چگونده عادل و نیک میشود و یا چطور حکیم و فاضل میشود، هیچ محتاج علم و فلسفه نیست.» و علاوه بر آن، این هم درست است که: «شناسائی هر شخص بر واجبات عملی و علمی او چیزی است که بدسترس هر انسانی است ولو که عامی هم باشد.» ولی رأی عامه را قاعده های قانون عام اداره نمیکند و بلکه شخص عامی و قتی که بخواند از پهلوی اخلاقی برای تقدیر کدام فعل رجوع کند، به ضمیر خود و عقل مجرد خود رجوع میکند، و طبیعتی است که حسن و قبح آن عمل تابع آن اسبابی است که در نظر او موجب آن عمل شده است. پس عامی آن عمل را اگر تقدیر یا تمجید میکند، زیر شرط همان اراده خیره میکند، که کانت در آن باره بحث نموده است. اما چیزی که محقق است این است که عامی از آن مبدءی که باعث او

بر فعل اوشده بود ، هیچ سوالی از خود نمیکند که باید قانون عام شود ، بلکه فیلسوف هم درین باره از عامی برتری ندارد .

کانت میگوید : « ممکن است که اراده دروغ کنم ولی فوراً اعتراف میکنم که نمیخواهم آنرا قانون عام بسازم . » و چون کانت درین باره به تجربه رجوع میکند ، باید برایش گفته شود ، کدام ممکن است انسان دروغ بگوید و در عین حال بداند که مرتکب شری شده ، ولی منفعت آنی که پیش روی او است ، ضعف نفس که نصیب او است ، هر دو بهم ساخته و اوراد گرفته انداخته باشند ، و علاوه بر آن ، کانت باین قاعده خود بصورت غیر شعوری ، به حساب منفعتی که آنرا از علم اخلاق دور کرده بود ، دچار شده است . کانت میگوید : « چرا از کذب يك قانون عامی نمی سازم ؟ برای اینکه در آن وقت ، وعده باقی نخواهد ماند ، زیرا بمن چه فایده خواهد کرد که نیات خود را بر مردمی ظاهر کنم که سخن مرا تصدیق ندهند و یا اینکه بآن کمتر اعتماد نمایند ؛ و وقتی که بخطای خود فهمیدند ، آنگاه قرض مرا از همان سکه که داده بودم ، واپس ادا کنند . » و بنا برین کانت از حیثی که مستشعر نیست ، نتیجه و منفعت را قانون اخلاق ساخته است ، و اگر دروغ را حرام می سازد ازین است که وقتی که قانون عام شد « نتایج » بسیار بدی بار میآورد . و شاید هم ازین پهلوی در بعضی حالات مخصوص ، مفید واقع شود .

باز کانت میگوید : « عقل او امر خود را که گاهی اجرا میشود و گاهی هم نمیشود ، صادر میکند » صیغه امر ، دلالت کانت ، « حکم » نامیده شده است . گویا دو رقم او امر و یا احکامی است که عقل صادر میکند ، اول فرضیات است که اگر به فعلی امر میکنند ، برای این است که ذریعه چیز دیگری است و دوم قطعیات است ؛ که بآن فعلی امر میکنند که آن فعل در حدودات خود خیر و نیک است .

احکام و یا اوامر فرضی هم دو قسم است : زیرا که آنها یا متعلق است به غرضها و مقاصد خاصی ؛ و یا اینکه مربوط است بآن غرض عامی که برای همه کائنات عاقله است ، که آن غرض عام سعادت است . پس در حالت اول احکام فرضیه عبارت است از مجرد قوا عد کیاست و تدبیر ، که بهترین وسایل را برای کدام غایه مرغوبی



مهیما میکند، و در حالت دوم احکام فرضیه عبارت است از نصائحی که بصورت تبصره ما را به راه سعادت حقیقی، رهنمونی مینماید. ولی احکام و یا اوامر قطعی، عبارت است از ان قوانین اخلاقی که مطلق است.

کما نت باحکام فرضی اعتنائی نمیکند؛ و همیشه بر حکم قطعی متوقف است، که دائماً تنها همیشه يك شکل دارد که این است: «همیشه بران قاعده کار فرماشو؛ که بتوانی اراده کنی که آن قاعده قانون عام شود.» صیغه ایست که کانت قبلاً آنرا استعمال نموده و اکنون می خواهد برایش قیمت جدیدی بدهد. و آن اینست که آن حکم قطعی که مطلقاً بنام عقل امر میکند، ممکن شده نمی تواند، الا اینکه این امر را به آنطور موجودی میدهد، که در ذات خود غایه و مقصود بالذات است؛ و وسیله استعمال دست دیگری نیست.

باینصورت باید که اراده را تابع هیچ قانونی ندانیم، که گویا خودش بنفس خود قانون خود را وضع میکند؛ و گویا: «وضع کنندۀ قانونی است که خودش بآن قانون اطاعت میکند.» و این است چیزیکه آنرا کانت حکم ذاتی اراده میداند، که وجود آنرا در دائره هستی هر فرد عاقل اعلان میکند، و این است آن چیزیکه قانون گذار عمومی است، نه باین معنی که هر اراده فردی قوانین عالم را وضع میکند، بلکه باین معنی که باید طوری عمل کنند که بتواند نفس خود را موجودی بداند که گویا قوانین عامۀ عالم را وضع میکند؛ و کانت باین قاعده خود: «قاعده حکم ذاتی»، آنقدر فریفته شده است که اصل کرامت طبیعت انسانی و بآهر طبیعت عاقله را که باشد دران میداند؛ و بلکه آنرا مقیاس تمام مبادی اخلاقی می شمارد. با اینکه باید معترف شد که اصل و منشاء این نظریات، احساساتی است که فوق العاده شریف است، ولی باز هم نباید بآن تسلیم کرد. زیرا نظریۀ استقلال اراده نظریه ایست که خطرات احتمال تأویلات رنگارنگ را دارد. اینکه اگر انسان برای شخص خود قانون وضع میکند، که ناظم سلوك او شود، طبیعی است که صریحاً مخالف شهادت ضمیر است، که شاید رأی عام را هم بران بیفزائیم. ضمیری که از عقل

روشنی میگیرد مستشعر است که او پیرو قوانینی است که خودش مطلقاً آنها را وضع نکرده و هم نمیتواند آنها را تغییر دهد، و او که اگر بتواند ازان تجاوز نماید، اگر انسان کسی باشد که قوانین خود را وضع میکند، باید بتواند حسب خواهش خود آنها را تغییر و تبدیل کند. درین شکی نیست که اگر این رتبه را با انسان میدهیم، آنرا، طوریکه بار تلمی سا تمهیلر میگوید، به صف شارع، بلند میسازیم. ولی اگر او اینطور شارعی می شود، چون نمیتواند قوانین عام وضع کند، طبیعی است که هر کدام باید تابع قانون ضیق و متغیر نفس خود گردد. این نظریه و این شیوه، همانا رجعت قهقری است بهمان کبریاء رواقیون که انسان را مستقل می دانستند. اگر انسان واقعاً شارع باشد باید خود را مقیاس هر چیز بسازد، و خود را از عالم مستقل بشناسد. و مخصوصاً به ضعف خود ندان شود، و از خشوع خود که برایش ضروری است و باطبع او همراه است استفاده نکنند. ولی بهتر است که کانت باین اعتراف کند که انسان آزاد است بجای اینکه میگوید مستقل است؛ یعنی آزادی عبارت ازین است که میتواند قانونی را که او وضع نکرده است، اطاعت کند و یا تخلف، و فضیلت او در اطاعت است و عقوبت و رذیلت او در تخلف. اینجا کانت خودش هم باین امر احساس میکند، و ازین است که بر وایت بار تلمی، در جزء سوم کتاب خود، وقتی که از «ما بعد الطبیعه اخلاق» به «انتقاد عقل عملی»، انتقال میکند، از آزادی حرف میزند، نه از استقلال، ولی آنها اینطور که میگوید: آزادی برای حکم ذاتی اراده اخضاع کاملی میدهد. و تحلیل فکر حریت کافی است که اخلاقیات تامه بامبداء خود ازان مشتق شود، و هنوز پیشتر رفته و اعتراف می کند که: «جمع مردم برای خود اراده آزادی تصور میکنند، ولی چون این حریت از مفهومات تجربه نیست» لذا کانت آنرا بدون يك «معنی ذهنی» چیز دیگری نمی شناسد و حقیقت خارجی آنرا اینطور تصور می کند که: «در ذات خود مرموز است و چون ازهر مشابیه و ازهر مانند بری است. ممکن نیست که مفهوم و یا متصور شود» و این کلام را بطوری خاتمه میدهد که ازان يك اشاره غامضی بوجود خداوند (ج) میکند که باصطلاح کانت تنها نتیجه ضروری استعمال نظری عقل است، درعلاقه که باطبیعت دارد. و این هم معتق است

از کسی که می کوشید از نور ضمیر کار نگیرد .

کتاب دوم او ، « انتقاد عقل عملی » که طبعاً تابع کتاب « انتقاد عقل محض » اوست . این کتاب اساس های مابعدالطبیعه اخلاق را که « معرفت موقتی را بین ما و بین مبدء وظیفه همیان می آرد ، و از آن يك شکلی بدست مامیدهد » ، اکمال و ایضاح می کند . درین کتاب ، ماورای آنچه در جزو اول گفته است و کمون آنرا تکرار می کند ، دیگر چیز مهمی ندارد ؛ و تنها نظریه که بر آن پیچیده است ، همانا نظریه آزادی است ، که باز بر آن آمده است . در اصطلاح کانت آزادی ، بدون نتیجه منطقی قانون و آنهم به طبق تحلیلات عقل ، چیز دیگری نیست ؛ و تا وقتی که بواسطه عقل عملی میدانیم که ما پیرو واجب می باشیم ، طبیعی که بآن واسطه نیز آزادی خود را دانسته ایم و باید اینطور نیز باشد زیرا که تکلیف بدون آزادی معنی ندارد . پس بنابراین در عقیده کانت حریت عبارت است از استمناع خالص عقلی ، که باید حریت حسب این عقیده ، امر واقعی نباشد . پس گویا در عقیده کانت آزادی جز در سایه فکر منطقی ، در دیگر جا وجودی ندارد . و بدون از روشنی منطق چیز مجهول الهویه است . بلی ! کانت که دعوی اصلاح علم مابعدالطبیعه را می کند و می خواهد ، بفکر خود ، آنرا از افلاس نجات دهد ، بجائی رسیده است ، که بمقابل حقیقت آزادی که ضمیر بآن شاهد آشکاری است ، و هیچ شکنی در آن متصور شده نمیتواند ، چشم خود را پوشیده و خود را بسنگ کم و ترازوی پاره منطق می فروشد . آیا او نمی بیند که میزه اصلی نفس انسانی را بخطر می اندازد و قانون اخلاقی را مشوه میکند . و قتی که آزادی بدون از ساحه فکر ، دیگر وجودی نداشته باشد ، پس بهتر است بگوید که مطلقاً وجودی ندارد ، زیرا هر فکر محل نزاع است و کانت شخصاً هم دعوی آنرا نمی کند که فکر معصوم است . اگر کانت اینطور می گفت که وجود منطقی آزادی کمتر از وجود واقعی آن نیست ، آنگاه مسئله بهتر مفهوم می شد . ولی اینقدر اغراق در اهمیت عقل محض ، و حتی خاصیت تخلیق را بآن دادن ، طوریکه بار تلمی میگوید : خروج است از حق و هم از انصاف ؛ و باید بموافقت شعور عام و هم بداهت امر ، چیزی را که مافوق انسان است ، بخداوند وا گذار شویم ؛ و باز هم ، بفرض محال اگر آزادی مخلوق ماحده بتواند ، شاید از راه عملی از اعمال عقل ما خلق شود ، نه از راه عقل محض .

کانت نسبت به تجربه، یک نوع فوبیائی دارد که از آن بشدت می گریزد و می خواهد که هیچ گاه بآن و به علم النفس تماسی نکند، و این است که از خوف بوی کدام تجربه می خواهد که هیچگاه از وجدان نپرسد و هر چیزی را بعقل خالصی که هیچ شایبه تجربه نداشته باشد، حواله کند. اینک بشنوید الهاماتی را که عقل محض باو القاء میکند: هر چه را که ما از علم آشکار میدانیم و هر چه که از کوچکترین حرکتی از حرکات بدنی ما و یا کوچکترین فکرتی از قریحه ما اظهار میشود، تمام این ها را که میدانیم، تنها بواسطه قیاس منطقی است. ولی اگر طوریکه بارتلمی میگوید، کانت از علم النفس می پرسید، علم النفس همان جواب را برایش می داد که تمام افراد نوع انسانی آن جواب را داده اند، و نیز همان جواب را می شنید که شرایع تمام ملل هم همان پاسخ را گفته اند و عبارت است از این جواب که: «سمع و بصر و قلب انسان تماماً مسئول عنه است». و ازین رو آزاد است، و اینکه این حریت و مسئولیت را انسان در اعماق روشن وجدان خود می بیند، و همین چیز است که انسان را بر جمیع مخلوقات امتیاز داده؛ و نیز همین چیز است که عظمت و کرامت را به انسان بخشیده و او را بنده مطیع خالق او گردانیده است. آیا کانت می تواند ثابت کند که اراده غیر آزاد هم موجود می شود؟ اراده که حریت ندارد اراده نیست.

کانت در بین مبدئی که باعث اراده بر عمل است و بین موضوع اراده، فرق می گذارد و میگوید: این مبدء حامل و باعث، عبارت از قانون اخلاقی است، و موضوع، عبارت از خیر اعلی است. درین موضع در تحلیل معقول خیر اعلی می پردازد بهمانطوری که پیشتر مبدء و وظیفه و مبدء اراده خیر را تحلیل نموده بود. ولی پیش از همه باید از ابهامی که شاید موجب مناقشات بی فایده شود جلوگیری کنیم، زیرا ممکن است لفظ «خیر اعلی و یا خیر سر» بر مفهوم (اعلی) دلالت کند، بطوری که نیز ممکن است که بر معنی (تام) نیز اطلاق شود. فضیلت خیر اعلی هست ولی خیر تام نیست و اگر بخواهد که خیر تام هم باشد باید که بسعادت مقرون گردد، تا سعادت و فضیلت، با اتحاد همدیگر، خیر اعلی را (به معنی خیر تام) تشکیل دهند. ولی فضیلت نسبت به سعادت اعلی است، زیرا فضیلت

محتاج سعادت نیست، ولی سعادت بساوك اخلاقی نيك، محتاج است، و آنرا رکن و عنصر  
 اهم خود می‌شمارد. پس بنابراین سعادت و فضیلت دو رکن خیر اعلی (تام) می باشند.  
 و با اینکه هر دو رکن برای تشکیل خیر اعلی لازمی است، باز هم این دو رکن در نظر  
 علم اخلاق از هم امتیازی دارد؛ و خطا است اگر هر دو را یکی تصور کنند، طوری که  
 ابیقوری ها و رواقی ها، با اینکه دو مکتب متضاد بودند، درین که این هر دو رکن را یکی  
 میدانستند، با هم متفق بودند. و اینجاست که قرار گرفته کانت «انتمی نومیای Antinomy  
 عقل عملی، یعنی برهان خلف بمیان می آید. زیرا عقل ما را وادار می کند که جانب  
 خیر اعلی (تام) سعی کنیم، ولی بدو سبب بآن رسیده نمیتوانیم (۱)؛ اگر مبدء باعث  
 اراده را در جستجوی سعادت شخصی بکاریم، درین صورت ادب و فضیلت از بین می رود  
 و در نتیجه، یکی از دو عنصر «خیر اعلی» از دست ما بیرون میشود. (۲) قوای طبیعت که  
 قدرتی بر آن ها نداریم، همیشه معارضه می کنند و نمیگذارند که يك علاقه ضروری ئی، مانند  
 علاقه علت و معلول، بین فضیلت و سعادت محکم شود؛ و ازین رو میل به سعادت ممکن نیست  
 که در عین حال عامل قواعد فضیلت هم شده بتواند. بطوریکه قواعد فضیلت نیز ممکن  
 نیست که علت وجود سعادت مرغوبه گردد، و این است «خلف». مگر این «خلف» را کانت  
 بواسطه مسئله که آنرا مسلمات عقل عملی می نامد، و یا بعبارت دیگر شروط، منطقی، که عقل  
 برای تحقیق خیر اعلی لازم می داند، حل می کند. و آن این است که چون آن  
 خیر اعلی بمعنی (خیر تام) درین حیات دنیا، بواسطه که اراده ما همیشه به قانون اخلاق  
 مطابقت تمام ندارد. ممکن الحصول نیست، باید که ما وجود باقی و لایتماهی را با شخصیتی  
 که ابدی است فرض کنیم، که این هر دو برای کائن عاقل مساعدت و مسامحت کنند  
 تا رفته رفته بتواند که به کمال و قدسیت، اقترب زمانی حاصل کنند. پس خلود روح  
 که ابضاح مملک آن ممکن نیست، کمون از مسلمات عقل عملی است، که اینجا مسلم  
 دیگری هم هست، که عبارت است از وجود خداوند زیرا که خداوند (ج) به قدسیت خود  
 انسانرا اهل سعادت می سازد؛ و او تعالی يك علم برین و قدسی و قدیری است، که کائنات  
 قدسیه میتوانند سعادت استحقاقی و استعدادی خود را، بدون اینکه بقوانین طبیعت مقید

شوند، ازو تعالی دریابند؛ و ازین است که از پهلوی علم اخلاق ضروری است که بوجود خداوند تسلیم کنیم. ولی باینهم این مسئله، بعقیده کانت، فرض محضی است که کانت بآن تصریح می کند، بلکه بعقیده او محض مبدء ایضاحی است برای عقل نظری. اما به نسبت عقل عملی، این تسلیم بوجود خداوند، کار عقیده است و آن هم عقیده محض. زیرا که عقل محض، سرچشمه یگانه ایست که مصدر این طور فرض ها است.

به عقیده کانت، باید باین دو امر مسلم، مسلم سومی هم افزود. شود که آن عبارت است از حریت؛ و آن چیزی است که عقل عملی آن را به الحاح اقتضاء میکند، تا بتواند توسط آن، فهم قانون اخلاقی را در مبدء و در مقطع آن ممکن بسازد. پس حریت و خلود و خداوند (ج) برای ایضاح آن معقولاتی است که بدون این سه چیز، قابل ایضاح نیست، مقصد کانت این است که برای این چیزها تنها، قیمت فرضی محض بدهد، چنانچه درین باره اصرار نموده میگوید: «ما باین چیز نه طبیعت روح خود را می شناسیم و نه هم عالم معقول را و نه موجود برین را، بلکه تنها باین می پردازیم که مفهومیهای آنها را بمفهوم خیر اعلی، از حیث اینکه موضوع اراده ما است، ربط دهیم. چطور حریت ممکن است، و چگونه میتواند انسان این نوع سببیت را که مانعی بینیم، بطور وضعی، و یا نظری تمثیل نماید؟ و معانی دیگر هم ازین قبیل است. زیرا ادراک انسانی نمیتواند که امکان حریت را کشف نماید. ولی در مقابل این چیزها برای هیچ سفسطه و حتی برای «می ترین مردم» ممکن نیست که بتوانند بگویند این ها مفهومات حقیقی نیستند.» گویا کانت باین کلمات خود میخواهد بگوید که: معقولات نمیتوانند وجودی را معرفی کنند و معقول ذهنی نمیتواند مورد استنتاج چیزی شود که خارج ذهن باشد و ازین سبب، حریت و خلود روح و خداوند، بدون معقولات ذهنی دیگر وجودی ندارند، که این سه معقول از یک معقول عام تری (که آن هم بدون شك مجرد از ماده است و عبارت از معقول خیر اعلائی است که ذاتاً به معقول قانون اخلاقی متعلق است) اشتقاق و انتزاع شده است.

اگر اصلاحی که کانت دعوی آنرا در مابعد الطبیعه و در فلسفه داشت، عبارت ازین باشد، مشکل است، طوریکه بار تلمی نیز میگوید، که موقع اصلی خود را دریافته باشد. اگر کسی فکر میکند که خداوند و خلود روح را به این سطح نازل تنزل دهد که غیر از معقولات تبعی و فرضی و مسلمات، بذات خود چیزی نباشند، مخاطره ایست که بحقایق ثابتۀ آنها می‌کند. درباره حریت، همانا بدیهی است که حقیقت واقعی وزنده ایست و حاجت به هیچ ایضاحی ندارد و مشاهده شاهد آن است. درباره روح، دلیل هائی که از طبیعت آن، برای خلود آن استدلال میشود، بارها قوی تر است از آن دلائلی که کانت میآورد؛ و اگر بواسطه مشاهداتی که بارها از منطق کانت مضبوط تر است ثابت شود، که مبدئی که در انسان حس میکند و یا اراده مینماید و هم فکر میکند، غیر آن مبدئی است که تغذیه و اعاشه مینماید؛ در آن وقت حق است که معتقد شویم که هر کدام ازین دو مبدء مختلف، برای خود بهره جدا گانه دارد. و هم ممکن است که از مطالعۀ آثار فلاطون و یادیکارت، بان اعتقادات ثابتۀ که در «فیدون» و در «تائمالات مابعد الطبیعی» ذکر شده است رسید، درباره خداوند جل اسم، بهتر است کانت را به کتاب دهم قوانین فلاطون؛ و به کتاب «گفتاری از طریقۀ» دیکارت حواله دهیم، که شاید کانت نخوایسته این مذاهب را پیروی کند ولی ولو که کانت خوش نشود، مجبوریم، طوریکه بار تلمی میگوید، بگوئیم، که این مذاهب، مذاهب حق است. اگر کانت از تواضع کار میگزفت و دلیل های خود را بر تمام دلائلی که از طرف دانشمندان حقانی بر اثبات حریت و خلود روح و وجود خداوند اقامه شده است، می افزود، میتوانست که در راه این گنج های انسانیت، قدمی به خدمت بردارد. ولی چون همه این ها را پدرود گفت و خواست که خودش جای همه اسلاف خود را پر کند، پس طوریکه بار تلمی ساقط میگوید: دور از عدالت نیست، اگر مسئولیت سقوطی را که ما بعد الطبیعه جرمنی، در اثر فکر او بآن دچار شده است، و صفحه های سیاهی را در تاریخ فلسفه ثبت خواهد کرد، بدوش بگیرد.

و از طرف دیگر، قانونی که وجدان بماتلقین میکند، از انسان این را نمی خواهد که حتماً عامل «خیر اعلی» شود بلکه خواهشمند فعل خیر است. و هم سعادت، هر چند اهلیت

پیدا کند، باز هم بدرجه دوم است؛ و بعبارت نزدیک تری: سعادت چیزی نیست که عقل آنرا در حساب بگیرد. و این مبده ای است که بایست کانت بیشتر از باقی اخلاقیون، آنرا قبول میکرد؛ زیرا هیچکس ازو بیشتر و بهتر قانون اخلاقی را واضح نساخته است. از وظیفه و واجب خیلی دور است که انسان سعادت را جستجو کند؛ زیرا که بسا اوقات سعادت را قربانی حاضر میکند و عملاً قربان میکند؛ و کانت اولین کسی است که باین حقیقت اعتراف کرده است. ولی باز هم کانت در اینکه «خیر اعلی» را موضوع اراده قرار داده است از مقصد دور شده؛ زیرا که کانت سعادت را نیز رکن رکینی از خیر اعلی ساخته است؛ و از راهی که مستشعر نیست در آن ورطه افتاده است؛ که خودش یونانیها را بآن تخطئه میکرد است زیرا که بین فضیلت و بین سعادت تمایلی را، تا یک اندازه ایجاد نموده است. و هر چند که بگوید که این کار مانع آن نمی شود که فضیلت خیر اعلی باشد؛ باز هم صفای فضیلت را بآنکه آنرا بچیز دیگری ضم نموده است مگر ساخته است؛ و بسا که بمفاد انسان و هم بمفاد حق نزدیک تر این است که بصورت قطع بگوئیم که: خیر اقدس و خیر اعلی و خیر کامل و تمام چیزها، تنها و تنها فضیلت است که باید بآن پیروی کنیم؛ و هیچ چیزی، و حتی به مزه و مفادی که مادتاً و یا معنئاً از آن انتاج میشود ادنی التفاتی نمائیم. باین هم نا گفته نماند که نظریه خیر اعلی در نظر کانت با همه نقایص آن امر ضروری است؛ زیرا که مسئله خیر اعلی به مسئله خلود روح و وجود باری تعالی، اتصال لاینفکی دارد. بلی همین خیر اعلی است که یگانه ملجائی است که اختلاف خیالی و مفروضه که بین عقل نظری و عقل عملی واقع میشود؛ در آنجا پناه می یابد و حل میگردد؛ پس این خیر اعلی ولو که بعقیده (بار تلمی) نزد کانت هنوز بیش از تخمه یار نیست؛ باز هم از غرق که در کمین او بود اورا نجات داد؛ ورنه بگفته «هوم»: از آن ترسید که مبادا بساحل لادریت رفته و آنجا بگل بنشیند. کانت بسیار کوشید و اینطرف و آنطرف بسیار دست و پا کرد؛ ولی عقل نظری بدرش نخورد؛ و ندهم عقل عملی از آن بیشتر فایده نمود؛ و همان بود که بارقه ازین نور «خیر اعلی» باورسید و کانت هم بآن طرف شتافت؛ و اگر چه این نور در چشم او یک نور بسیار ثابت و روشنی نبود؛ ولی یگانه چیزی بود که بر ایش روشنی



انداخت و اگر از آن هیچ کسب هدایت نمی کرد، همیشه در تاریکی هائی می ماند، که از آن بر آمدن مشکل بود، ولی بهر حال، اخیراً، بتمام قوای خود به «خیر اعلی» و او که بنظر او بنور حقیقی و کامل خود ندر خشید، متشبث شد، زیرا یگانه چیزی بود که موجب نجات او بود، اما بجای اینکه اینقدر از راه حق دور شود و بازار راه های پریبیج و تاب بآن رجوع کند؛ برایش بهتر بود که مستقیماً مانند باقی مردم به سلطان عقل و وجدان مستمسك می شد، و به اعتقاد های راسخ و بزرگی که از راه عقل و وجدان بر طبیعت روح و آینه آن، و بر موجودی که لایزال و لا یقناهی است، استشهاد میکنند، می گرائید.

کانت انتقاد عقل عملی را به بعضی نصایح عمومی که در غایت بلندی و ژرفی است، که هم در تربیه خیلی مفید است و هم در فلسفه خیلی عالی است، اختتام داده است. طوری که بار تلمی میگوید: اثر کانت متین ترین نوشته ایست که شاهکارهای فلسفه در قید قلم آمده است، و این ثنائی است که بی محل نیست، ولی بشرطیکه از بعضی حصه های آن صرف نظر شود، و اسلوب و نمط آن در نظر گرفته نشود، زیرا کانت بعد از فلاطون در جالیکه خودش مستشعر نیست، که معنماً او را تقلید کرده است، بهترین شخصی است که در باره ماهیت فضیلت انسان و درباره ذات و صفات ثابت آن، باین خوبی بحث کرده؛ و این مباحث مشکل را بآن عمق هائی رسانده است که دیگر کسی جرأت رسیدن را بآن اعماق نمی کند. او خود را با عقل، در يك حجره محبوس ساخته و کوشیده که از عقل بعوض وجدان، درین ششدری که تنها وجدان بدرك های آن بلد است، ~~کار~~ بگیرد. و در عین حال رشته او که شیرازه بنده این افکار است، از گره های زیاد خالی نیست، و بسا میشود که انسان نمیتواند خود را ازین عقده ها نجات دهد، ولی تطبیقات او که برای اظهار محتویات کتاب است، خیلی مهم و جذاب است، و هر کس از سیاحت این نوشته جات بر میگردد، پراز تمجید و احترام میشود، زیرا با وجود شكوك و تردیدات، باز هم در آنجا يك نوع صفاء قلبی نیز می یابد و چیز قشنگ و هم اثر نیکوئی را مشاهده میکند. منظره فضیلت قشنگ است، و اگر فضیلت، در لوحه تصویری کانت، جمال حقیقی خود را ظاهر نسکرده باشد، حتمی است که قرار گفته (بار تلمی) در روح فیلسوف که بارها ازین لوحه قشنگ تر است، خود را ظاهر میکند.

پس انتقاد عقل عملی، بهر صورت، مستوجب ستایش است؛ و حقیقتاً در اثرهائی که درباره عقل انسانی نوشته شده است، طوریکه بارتلمی میگوید، هیچ اثری بآن برابری کرده نمیتواند، الا همان محاورات بزرگ فلاطون. و همچنین در باره فضیلت، که هیچ عقلی درین باره به عقل کانت ترجیح ندارد، و هیچ قلبی نتوانسته باین صفائی آنرا بمردم تصویر کند. کانت دوشاهکار دیگری هم دارد که علامه عبقریت او است: که یکی «مبادی میتافیزیکی اخلاق» و دیگری «مبادی میتافیزیکی حقوق» است، که باید به بعضی نقاط این دوائر جاوید اوتماس کنیم ولو که گام های بشمارى ر اخراج دائره بحث گذاشته ایم، و امید است مطالعین محترم پوزش مارا بپذیرند.

کانت درین دوائر خود جهات نظر جدید و ارتجالی زیادی دارد. عظمت و عبقریت کانت، طوری که درین دوائر دیده میشود، در هیچ جا این دقت، و این صفائی و این انتظام، که باعلى درجه مثالی خود است؛ دیده نشده است. و باید قبول کرد که کانت شخص مبتکری است که هیچ تقلید ندارد و مخصوصاً در علم ماورای طبیعت. مبادی میتافیزیکی اخلاق؛ دارای دو جزء است که یکی ازین دو جزء درباره واجبات انسان است جانب نفس خودش؛ و دیگری واجبات انسان است جانب غیر. که تقسیم ساده است و کانت هم درین باره تحلیلات مفیدی نموده است. و حقیقت این است که عظمت انسان بهتر ازین در هیچ جائی دیده نمیشود؛ و همچنین خفایای طبیعت اخلاقی هیچ اثری اینقدر واضح نشده است. ولی متأسفانه کانت مثل اعلاى دوستى راه مقامى از بزرگى و بلندى گذاشته است، که مشکل است بتوان تصدیق داد که این دوستی ممکن باشد؛ و حتی عقیده دارد که ارسطو هم بمثل او درباره دوستی بدبین بوده است، و لی این جمله هائی که کانت آنهارا از زبان ارسطو حکایت میکنند در کتب ارسطو موجود نیست، که اینك اخلاق نیکو ما کوسى بدست رس همه موجود است و همه میتوانند آنرا مطالعه فرمایند. تنها چیزی که ارسطو گفته است این است: اگر انسان دوستان زیاد دارد معنی آن اینست که دارای يك دوست حقیقی شده نمیتواند. ما هم باین موافقیم که دوستی مشکلات دارد و کانت درین باره حق بجانب است. ولی آنطور مشکلاتی نیست که نزد انسان مغلوب

نگردد. شاید کانت شخصاً چنین تمایلی داشته، که دوستی را چندان دوست نداشته باشد، خواه که طبعاً برو دت داشته و یا اینکه بد گمانی او قدری زیاد بوده، که نتوانسته دوست های امین بخود بگیرد.

اگر اینطور باشد معلوم میشود که کانت انسان را غیر قابل جمعیت میدانسته است، ارسطو بهتر میدانسته که انسان را کائن مدنی و سیاسی بالطبع شناخته است، شاید کانت زیر نفوذ بعضی از دساتیر درباری قرون وسطی رفته که انسان باید دل خود را نزد کسی باز نکند، و سریره خود را بکسی نگوید و همه چیز خود را ببوشد. پس انسان اینطور نیست که قابل جمعیت نباشد. ولی البته در بعضی حکومت های معین و نزد بعضی اشخاص معین، انسان می‌شاید که سکوت کند؛ و آن هم بشرطیکه راحت نزد او خیلی مهم باشد، و یا اینکه وظیفه او آن قدر مبرم نباشد که بایداو را در خطر صراحت بیندازد.

در مسائل «میثاق فیزیک» حقوق، نیز کانت شا هکار بهائی دارد که میتوانیم او را درین باره مبتکر بشماریم. ما بعد الطبیعه اخلاق کانت، هر دو علم (اخلاق و حقوق) را در بر میگردد، زیرا هر دو جزء آن است، چونکه جمیع واجبات بدو قسم است: یکی واجبات قانونی که تشریع آن ممکن است خارجی باشد، و دیگری واجبات فضیلت، که بجز از تشریع داخلی محض، بجز دیگری تابع نیست؛ و ازین جا تمیز عمیقی که بین علم اخلاق و بین علم حقوق است ظاهر میشود، پس علم اخلاق بعضی از افعال را بر ما تکلیف میکند که تنها وظیفه، سبب آنها است، ولی علم حقوق اعمالی را بر اکتیو محض مافرض میکند که سبب موکول آنها هر چه می‌باشد، باشد. و ازین است که قانونیت عرصه اکر اه است و اخلاقیات میدان حریت و استقلال. تمام واجبات قانونی ممکن است که واجبات اخلاقی نیز باشد، ولی واجبات فضیلت لازم نیست که همیشه واجبات قانونی گردد.

زمانیکه کانت قانون را تابع علم اخلاق میسازد، طبیعی است که بطریقه اولی سیاست را نیز پیرو آن قرار میدهد. او خوب میدانند که چه چیز سیاست را اینقدر مضطرب ساخته است؛

وازیں رومیگوید که برایش ضوابط بهتری وضع کند . او خوب درک میکند که اخلاق جامعه همیشه رنگ سیاستی را گرفته که با اخلاق فرد درستی است . اومی بیند که جامعه ها حرص و تعدی و منفعت را اخلاق اصلی و خیر اعلای خود فرض نموده اند ، وازیں است که اخلاق فردی هم نمیتواند که قد خود را راست کند . اومی بیند که اگر اخلاق فردی به عدل دعوت میکند ، اما سیاست به تخطی و تجاوز توصیه مینماید ، و طبیعی که سیاست باین شکل حاضر خود باید موجب تشنجات گیتی شود و يك صفحه هرج و مرج ، طوریکه در وقت کانت بود و کنون هم هست ، برپا آرد . وازیں است که به ملل و رؤسأ و شاهان آن ها ، حسب روایت بار تلمی ، چنین خطاب میکند : « باید که ملت سلوک خود را در هر مملکت بر قواعد اخلاق و قانون نظم دهد ، و همچنین بر ممالك لازم است که این قواعد را در علاقات متبادله مراعات نمایند ؛ ولو که هر چند اعترافاتی را که سیاست از تجربه استنتاج می نماید ، پیش کند و رنگ و روغن هم بدهد ، که درین حال ، سیاست حقانی قدمی برداشته نخواهد توانست ، تا از او امر علم اخلاق پیروی نکند ؛ و اگر سیاست با علم اخلاق اتحادی حاصل نماید ، دیگر بعد از آن ، فن سیاست ، فن صعب و پیچیده نخواهد ماند ؛ و آن عقده را که سیاست باز کرده نمیتواند ، اخلاق حل خواهد کرد . باید اعتبار حقوق انسان مقدس شمرده شود ؛ و لو که شاهان درین راه قربانیهای بزرگ بدهند ؛ و نباید در بین حق و منفعت تنازع ، واقع شود . بلکه سیاست باید نزد مقام منبع ادب و اخلاق ، سر بخت تسلیم بگذارد . »

